GABRIEL J. ZANOTTI

COMENTARIO A LA SUMA CONTRA GENTILES

UN PUENTE ENTRE EL SIGLO XIII Y EL SIGLO XXI



BIBLIOTECA IA

COMENTARIO A LA SUMA CONTRA GENTILES

Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI

Por Gabriel J. Zanotti

Gabriel J. Zanotti

COMENTARIO A LA SUMA CONTRA GENTILES

Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI

Impreso y encuadernado por: Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, C.A.B.A.

Se terminó de imprimir en Diciembre 2014



Zanotti, Gabriel J.
Comentario a la Suma contra gentiles : un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI. / Gabriel J. Zanotti. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Cooperativas, 2015.
542 p. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-652-161-1
1. Doctrina Religiosa. I. Título.
CDD 230

DEDICATORIA

Al P. Luis S. Ferro, O. P., que me hizo ver a Santo Tomás, y al P. Francisco Leocata, SDB, que me mostró cómo ponerlo en diálogo con la filosofía contemporánea.

ÍNDICE

2. Argumento principal
3. Anexos

    3.1. El tema del conocimiento
    3.2. La armonía razón-fe
    3.3. El supuesto “racionalismo” de ST

3. Cap. 15: *Quod Deus sit aeternus* (que Dios es eterno)

1. Contexto histórico
2. Argumento central
3. Anexos
    a) Los problemas cosmológicos actuales
    b) Los problemas existenciales y el existencialismo cristiano

4. Cap. 16*:* *Quod in Deo non est potentia passiva* (Que en Dios no hay potencia pasiva)

1. Contexto histórico
2. Argumento principal
3. Anexo: ST y la incorporación de categorías aristotélicas

5. Cap. 18: *Quod in Deo nulla est compositio* (Que en Dios no hay composición alguna)

1. Contexto histórico
2. Argumento central
3. Anexo: el acercamiento a los caps. 21 y 22

6. Cap. 21: *Quod Deus est sua essentia* (Que Dios es su esencia)

1. Contexto histórico
2. Argumento central
3. Anexo: esencia, *quidditas* y naturaleza

7. Cap. 22: *Quod in Deo idem est esse et essentia* (Que en Dios es lo mismo la existencia y la esencia)

1. Contexto histórico
2. Argumento central

3. Anexos
    a) La distinción esencia-esse y la constitución acto-potencial de la creatura
    b) El ejemplo clave de armonía razón-fe para ST
    c) Un existencialismo cristiano como único acceso a la distinción esencia-esse sin la Fe en la creación (pero sí con la suposición del horizonte judeo-cristiano)

8. Capítulo 23: Que en Dios no hay accidente (*Quod in Deo non est accidens*)

1. Contexto histórico
2. Argumento central
3. Anexos
    a) Sobre la analogía de "sustancia" en ST
    b) Sobre la dependencia de toda sustancia del acto creador de Dios
    c) Sobre la noción de sustancia aplicada al s. XX y XXI

9. Capítulo 28: Que Dios es totalmente perfecto (*De perfectione divina*)

1. Contexto histórico
2. Argumento central
3. Anexo: la relación personal con Dios

10. Cap. 30: Qué nombres pueden predicarse de Dios *(Quae nomina de Deo possint praedicari)*

1. Contexto histórico
2. Argumento principal
3. Anexos
    3.1. Sobre una supuesta concepción especular del lenguaje en ST
    3.2. Sobre la vía negativa de Dionisio y ST
    3.3. Sobre la pluralidad de nombres y la simplicidad de Dios

11. Cap. 34: Que aquellas cosas que se dicen de Dios y de las creaturas se dicen analógicamente (*Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice*)

1. Contexto histórico
2. Argumento central

2. Argumento central

16. Cap. 45: que el entender de Dios es su esencia (*quod intelligere Dei est sua essentia*) 143

Argumento central

17. Cap. 46: Que Dios no entiende por ninguna otra cosa que por su esencia *(Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam)*

Argumento central

18. Cap. 47: Que Dios se entiende perfectamente Sí mismo *(Quod Deus intelligit perfecte seipsum)*

Argumento central

19. Cap. 49: Que Dios conoce otras cosas distintas de Sí mismo (*Quod Deus cognoscit alia a se*)

Argumento central

20. Cap. 57: Que el conocimiento de Dios no es discursivo *(Quod cognitio Dei non est discursiva)*

Argumento central

21. Cap. 60: Que Dios es la verdad (*Quod Deus est veritas*)

Argumento central

22. Cap. 65: Que Dios conoce los singulares (*Quod Deus singularia cognoscat*)

Argumento central

23. Cap. 66: Que Dios conoce aquellos seres que no existen *(Quod Deus cognoscit ea quae non sunt) (o sea, que Dios conoce lo no creado –traducción propia-)*

Argumento central

24. Cap. 67: Que Dios conoce los singulares contingentes futuros *(Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura)*

Argumento central

25. Cap. 68, Que Dios conoce los movimientos de la voluntad *(Quod Deus cognoscit motus voluntatis)*

Argumento central

26. Cap. 69: Que Dios conoce infinitas *cosas* *(Quod Deus cognoscit infinita)*

Argumento central

27. Cap. 71: Que Dios conoce los males *(Quod Deus cognoscit mala)*

Argumento central

Anexos

1. Sobre el orden en el universo
2. Sobre la armonía razón-fe en el misterio de la Trinidad (que el entender de Dios es su esencia)
3. Sujeto, objeto y mundo
4. Conceptos objetivos e ideas en Dios
5. El conocimiento en el método científico
6. Intellectus et ratio
7. Verdad
8. El principio de individuación en ST
9. Futuribles y mundos posibles y mundos paralelos
10. Un adelanto del tema del mal
11. La no necesidad del universo creado

28: Cap. 72: *Quod Deus est volens.* (Que en Dios hay voluntad, o: que Dios es "queriente")

1. Contexto histórico
2. Argumento principal
3. Anexo: la empatía

29. Cap. 73: *Quod voluntas Dei est eius essentia* (que la voluntad de Dios es su esencia)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: providencia y Santísima Trinidad

30. Cap. 74: *Quod principale volitum Dei est divina essentia* (que el principal objeto del querer de Dios es la esencia divina)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo

31. Cap. 75: *Quod Deus, volendo se, vult etiam alia* (que Dios, queriéndose a sí, quiere también otras cosas distintas de sí)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: el amor a Dios del que ama honestamente

32. Cap. 78. *Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit* (Que la voluntad divina se extiende a los bienes singulares)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: para el cristiano no hay personas extrañas

33. Cap. 79*: Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt* (que Dios quiere también las cosas que aún no existen)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Creatura y amor de Dios

34. Cap. 81: *Quod Deus non de necessitate vult alia a se* (que Dios no quiere necesariamente las otras cosas distintas de Si)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. La bondad de Dios al crear

35. Cap. 83. *Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis* (que Dios quiere algo distinto de sí con necesidad de suposición)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Creación y libre albedrío en el ser humano

36. Cap. 85*: Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit* (que la voluntad divina no suprime de las cosas su contingencia, ni les impone necesidad absoluta)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Providencia y libertad, primera aproximación

37. Cap. 86. *Quod divinae voluntatis potest ratio assignari* (que puede señalarse una razón de la voluntad divina)

1. Contexto
2. Argumento central
3. *Anexo: ¿el mejor de los mundos posibles?*

38. Cap. 88. *Quod in Deo est liberum arbitrium* (que en Dios hay libre albedrío)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo.: creación y mutación, primera aproximación

39. Cap. 91: *Quod in Deo sit amor* (que en Dios hay amor)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexos
    a) La importancia de esta cuestión para Dios en tanto redentor
    b) Los tres niveles del amor
    c) El tema del “objeto” en Freud

II. LIBRO SEGUNDO

Introducción al libro II

40. Cap. 7: *Quod in Deo sit potentia activa* (que en Dios hay potencia activa)

1. Contexto
2. Argumento principal
3. *Anexo. Caps. 8, 9 y 10*

41. Cap. 12: *Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo* (que las relaciones de Dios con las creaturas no están realmente en Dios)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Sobre el debate en este tema

42. Cap. 15: *Quod Deus sit omnibus causa essendi* (que Dios es causa en el ser de todas las cosas)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: el infinito en la serie de causas

43. Cap. 16*: Quod Deus ex nihilo produxit res in esse* (que Dios ha creado las cosas de la nada)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo
    a) Conservación
    b) Concurso
    c) Concurso en el caso del ser humano

44. Cap. 17: *Quod creatio non est motus neque mutatio* (que la creación es sin movimiento ni mutación)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Creación y universo

45. Cap. 22: *Quod Deus omnia possit* (Que Dios es omnipotente, o que Dios puede todas las cosas)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Omnipotencia y no-contradicción

46. Cap. 23*: Quod Deus non agat ex necessitate naturae* (Que Dios no obra por necesidad de naturaleza)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: voluntad divina y orden del universo

47. Cap. 28: *Qualiter in rerum productione debitum inveniatur* (de qué modo se halla en la producción de las cosas un débito de justicia)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo
    3.1. Justicia y prójimo
    3.2. Salvación y misericordia

48. Cap. 30: *Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta*(de qué modo en las cosas creadas puede haber necesidad absoluta)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: necesidad, orden del universo y ciencia

49. Cap. 31: …*Quod non est necessarium creaturas semper fuisse* (que no es necesario que las creaturas hayan existido siempre)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: big bang y creación, de vuelta

50. Cap. 39: …*Quod distinctio rerum non est a casu* (que la distinción de las cosas no es obra del acaso)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: la hipótesis evolucionista actual

51. Cap. 47*: Quod substantiae intellectuales sunt volentes* (que las sustancias intelectuales tienen voluntad)

1. Contexto
2. Argumento centra

52. Cap. 48: *Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo* (que las sustancias intelectuales tienen libre albedrío)

Argumento central

53. Cap. 49: *Quod substantia intellectualis non sit corpus* (que la sustancia intelectual no es cuerpo)

Argumento central

54. Cap. 51: *Quod substantia intellectualis non sit forma materialis.* (Que las sustancias intelectuales no son formas materiales, sino subsistentes)

Argumento central

55. Cap. 68*: Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis* (de qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo)

Argumento central

56. Cap. 87*: Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem* (que el alma humana recibe su existencia de Dios por creación) (que el alma humana recibe su acto de ser de Dios por creación)

Argumento central

Anexos

1. Los caps. 52, 53 y 54 del libro II de la CG
   1.1. Cap. 52: *Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est* (que en las sustancias intelectuales difieren el ser y lo que es)
   1.2. Cap. 53: *Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potential* (Que en las sustancias intelectuales creadas hay acto y potencia)
   1.3. Cap. 53*: Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma* (que no es lo mismo la composición de materia y forma y la de sustancia y ser)
2. La experiencia fenomenológica de lo corpóreo
   a) La mirada
   b) Las manos
   c) La palabra

3. Anexo
    a) El pecado original
    b) La malicia

60. Cap. 7: *Quod malum non est aliqua essentia* (que el mal no es alguna naturaleza)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: universo y conflicto

61. Cap. 14: *Quod malum est causa per accidens* (que el mal es causa por accidente)

1. Contexto
2. Argumento central
    a) Primero recuerda ST la noción misma de "causa per accidens"
    b) Segundo, recuerda ST la relación correlativa entre ente y privación y efecto y defecto
3. Anexo. Importancia de esto para la Fe

62. Cap. 15: *Quod non est summum malum* (que no hay un sumo mal que sea principio detodos los males)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo
    3.1. El tema religioso, hoy
    3.2. La creencia del mal en ciertas psicoterapias

63. Cap. 17: *Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus* (que todas las cosas se ordenan a un único fin, que es Dios) 316

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo. Finalismo en el orden físico y en el orden humano

9. El principio *cristiano* de no agresión
10. Ley natural, derechos individuales y derecho a la intimidad

89. Cap. 147: *Quod homo indiget divino auxilio adbeatitudinem consequendam* (que el hombre para conseguir la bienaventuranza necesita el auxilio de Dios)

1. Contexto
2. Argumento central

90. Cap. 148: *…Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem* (que el auxilio de la gracia divina no obliga al hombre a la virtud) 454

Argumento central

91. Cap. 149: *…Quod divinum auxilium homo promereri non potest* (que el hombre no puede merecer el auxilio divino) 455

Argumento central

92. Cap. 150: *Quod praedictum divinum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens* (que el predicho auxilio divino se llama gracia, y qué es la gracia santificante)

Argumento central

Anexos

1. Introducción
2. El diálogo con nuestros hermanos protestantes
3. La declaración *Libertatis nuntius* “sobre alguns aspectos de la teología de la liberación”

93. Cap. 163: *De praedestinatione, reprobatione, et electione divina* (de la predestinación, reprobación y elección divina)

1. Contexto
2. Argumento central
3. Anexo: vida interior

IV. LIBRO CUARTO

del engendrante

Quinta. La generación implicaría la multiplicación de dioses

Sexta: una relación real entre Padre e Higo implicaría naturalezas distintas

Séptima. El Verbo, como cualquier sabiduría, agrega algo a la naturaleza del Padre

Octava: la relación de lo relacionado con aquello con lo que se relaciona sería como la de accidente a sujeto

Novena: en Dios, para no quebrar su unidad, las relaciones deberían ser de razón

Respuestas

96. Cap. 19: *Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur* (cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo)

1. Introducción
2. Argumentos centrales
    2.1. Re-introduce la noción de voluntad en Dios
    2.2. Aclara que el amor es el acto propio de la voluntad y raíz de los demás
    2.3. Luego aclara que el amor del amante llega al amado en tanto tal, no sólo en tanto conocido
    2.4. Pasa luego a recordar que la voluntad de Dios es Dios
    2.5. Entonces agrega y demuestra que el amor en Dios es Dios
    2.6. Luego explica que el amor en Dios procede de Dios y del Verbo de Dios
    2.7. Explica entonces que ese proceder no es por generación
    2.8. Llega entonces al Espíritu Santo como procedente de la "espiración"

97. Cap. 24: *quod Spiritus Sanctus procedat a Filio* (que el Espíritu Santo procede del Hijo)

1. Introducción
2. Argumentos
    2.1. Primero vuelve a aclarar el sentido de la distinción de Personas en Dios

2.2. Saca la conclusión general de lo anterior
2.3. Y agrega un tercer argumento fundamental

98. Cap. 26: *Quod non sunt nisi tres personas in Divinis Pater, Filius et Spiritus Sanctus* (En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo)

1. Primero, resume lo anterior
2. Luego aclara una vez más que no puede haber una cuarta persona, mediante cuatro argumentos
3. Luego explica una similitud con el entendimiento humano (recordemos que las analogías son en parte igual, en parte diferente; luego no se trata por ende de una igualación). Y esto, en dos fases
4. Luego se refiere a la clásica postura agustinista sobre el vestigio de la Trinidad en lo creado

99. Cap. 39: *Quid Catholoca Fides sentiat de incarnatione Christi* (qué dice la Fe Católica sobre la encarnación de Cristo)

100. Cap. 41: *Quomodo oporteat intelligere incarnationem filii Dei (*Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios)

101. Cap. 42: *Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo dei* (que la asunción de la naturaleza humana convenía máximamente al Verbo de Dios)

102. Caps. 41 y 49: *Objectiones contra fidem incarnationis*, y (49) *Solutio rationum contra incarnationis superius positarum*, esto es, objeciones contra la fe de la encarnación y solución de la razones expuestas anteriormente contra la encarnación. (13 objeciones y 13 respuestas)

Conclusión del libro IV

CONCLUSIÓN GENERAL

PRÓLOGO

"Quid est quod non videant
qui videntem omnia vident."[1]

Tan cierto es afirmar que "nadie es profeta en su tierra"[2] como que allí donde uno se ha ido lleva consigo algo de lo que vivió en su tierra. Tuve la fortuna de conocer a Gabriel Zanotti cuando él era profesor universitario en la Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino" (UNSTA), la universidad de la Orden de Predicadores –los dominicos–, en la Argentina (con sedes en la Ciudad de Buenos Aires y en la provincia de Tucumán). Desde el principio noté que Gabriel era una *rara avis* dentro del mundo de la filosofía y la teología tomistas, en el que yo –hace ya más de veinte años– recién me iniciaba. Actualmente llevo más de diez años viviendo lejos del país en el que nací, la Argentina. Durante todo este tiempo, los escritos, la amistad y el testimonio de Gabriel han sido mi compañía y uno de los medios por los que pude seguir en contacto con mi querido país, su gente, sus dramas y sus anhelos. Nadie es profeta en su tierra pero hay seres humanos que acaban siendo profetas en la tierra en la que terminan habitando sus discípulos.

A veces la distancia geográfica y temporal permite tener mejores elementos para valorar adecuadamente lo propio, aquello que forma parte de la identidad personal. Para valorar esto, la excesiva cercanía en algunas ocasiones nos juega una mala pasada. El monje benedictino San Beda el Venerable (672-735), en uno de los textos seleccionados por Santo Tomás de Aquino para comentar el famoso pasaje de Marcos 6, 1-6, citado más arriba, afirma que "es casi natural la envidia entre los compatriotas, no considerando los hechos de un hombre, y recordando la fragilidad de su infancia"[3]. He tenido la fortuna de conocer a grandes investigadores vinculados a la filosofía y la teología en los Estados Unidos, en el Reino Unido, en España y en otros países de Europa. Son contados los casos en que he conocido personas que reunieran la actitud humilde, el espíritu de asombro, el rigor científico, la apertura a la crítica y la disposición a dejarse enseñar por el interlocutor que supe descubrir en Gabriel, largo tiempo atrás. Durante estos años he podido conocer a muchos *scholars*, prestigiosos académicos y agudos investigadores pero pocos *maestros* como los que pude disfrutar durante mis años de formación en la Argentina. Entre aquellos maestros, Gabriel destaca de un modo especial, no sólo porque es un maestro del diálogo en las aulas y en las distancias cortas sino porque, a diferencia de otros grandes maestros –lo cual es de lamentar–, él no huye a la palabra escrita, a la tecnología y a la difusión libre de su obra. Recuerdo una tarde, en los tempranos años noventa cuando recibí un "floppy disk" o disquete con escritos y libros electrónicos del profesor Zanotti. Aquella noche fue muy corta. Con la distancia geográfica y temporal, el cuidado que supo cultivar Gabriel en comunicar su obra, haciendo un uso intenso de las tecnologías de la información ha resultado ser de una ayuda inestimable para continuar

aprendiendo de él. Al mismo tiempo, ello sirvió para que la antigua relación alumno-maestro madurara posteriormente en una amistad y en una relación de colegas.

Entre otras asignaturas, tuve a Gabriel Zanotti de profesor en el curso "Temas de Metafísica", que se dictaba en el quinto año de la licenciatura en filosofía. A esa altura los alumnos teníamos un conocimiento medianamente riguroso de Tomás de Aquino, centrado principalmente en la *Suma Teológica*, los comentarios a las obras aristotélicas y el análisis de algunas cuestiones disputadas. Gabriel organizaba la asignatura en torno a la *Suma Contra Gentiles*. Se trataba de una selección previa de capítulos que cubrían los cuatro libros de la *Suma*. Recuerdo que llevaba a clase la versión española del texto de Santo Tomás, publicado por la editorial "El Club de Lectores" (Buenos Aires), en la traducción de María Mercedes Bergadá (1921-2001). Mis prejuicios e ínfulas de grandeza me llevaron a mirar la situación con cierto desdén. Aquello no parecía académicamente "serio". Sin embargo, desde el inicio se podía apreciar la gran familiaridad de Gabriel con el texto de Tomás; lo cual se hacía evidente en las referencias casi espontáneas a términos latinos centrales en la obra del Aquinate, y en las aclaraciones filológicas necesarias en los casos pertinentes. No era la primera vez que dictaba la asignatura, y la solidez y plasticidad con la que explicaba los argumentos con los que el fraile dominico iluminaba los distintos problemas abordados resultaba atrapante. Sin embargo, a lo largo del curso Gabriel hacía algo más, no sólo explicaba el texto de Tomás sino que mostraba los vasos comunicantes con los problemas filosóficos, científicos y socio-culturales contemporáneos. Nuevo golpe a mis anhelos de "rigor académico". Hablar de Santo Tomás y al mismo tiempo comentar problemas filosóficos contemporáneos sin ningún matiz iba contra todos los cánones académicos, y parecía una deriva que conducía a anacronismos y saltos mortales. Sin embargo, también debía admitir que aquella arriesgada empresa se me revelaba como una lectura viva y comprometida de Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, también podía apreciar cómo se ponía en juego todo el delicado análisis hermenéutico –tan propio de Zanotti– con el que se evitaban los anacronismos, los simplismos y las conclusiones atropelladas.

En concreto, me gustaría recordar una clase en la que Gabriel utilizó una imagen de un barco para explicar la articulación entre el carácter perenne del pensamiento de Tomás y la justa apreciación de los progresos en la reflexión filosófica llevados a cabo en la modernidad y en la época contemporánea. La obra del Aquinate constituía el esqueleto de la quilla del navío, y algunos aportes de pensadores modernos y contemporáneos podían encajar en el diseño y renovar la estructura de aquella embarcación. Un barco así construido era, según Gabriel, tal vez el único modo en que los filósofos cristianos podrían salvar los tempestuosos mares de la cultura contemporánea. Aquella noche salí de clase habiendo descubierto cómo quería vivir mi vocación intelectual en el mundo; ello supuso un antes y un después en el modo de integrar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino con mis inquietudes e intereses. Nunca agradecí al profesor Zanotti por aquella tan sencilla como crucial clase. Como *cumpliendo nunca es tarde* aprovecho esta ocasión para decir: gracias Gabriel.

La relación entre Gabriel y el Tomás de la *Suma Contra Gentiles* es mucho más íntima de lo que uno pueda imaginar. Tuve el privilegio de ser testigo durante un tiempo de esta relación tan singular entre lector-obra-autor; se trata de un diálogo continuo, iniciado años antes de mi presencia en la UNSTA y que ha seguido hasta el día de hoy. Me animo a afirmar que se trata de ese tipo de diálogos que no terminan con la muerte. El texto que el lector tiene en sus manos es la expresión madura de esa larga relación personal, que se extiende en el tiempo, entre Gabriel Zanotti, Tomás de Aquino y la contemplación humilde del misterio de la creación. Celebro hoy la publicación de esta obra, que me permite reencontrarme con muchas de aquellas explicaciones que causaron mi asombro filosófico, en aquellos primeros años. Me alegra también tener la oportunidad de seguir aprendiendo de ese diálogo, que se ha ido nutriendo y madurando con el paso del tiempo. Puedo observar que nuevas voces se han ido integrando en esta propuesta de diálogo coral con el Doctor Angélico, que no sólo ha enriquecido el pensamiento de Gabriel, sino también nuestro conocimiento de lo real.

***

Pero se puede preguntar: ¿cuál es el sentido de comentar en el siglo XXI un texto de un teólogo dominico del siglo XIII? Se puede afirmar que se tata de abordar sin complejos lo que tal vez constituya "el" tema de la filosofía en Occidente: la posibilidad de hacer filosofía aceptando al mismo tiempo que la Verdad es Persona. Se trata de algo tan básico como contracultural en la actualidad; algo vitalmente tan apremiante como irrelevante para la filosofía concebida como actividad profesional. En efecto, salvo algunos cuantos héroes y una pléyade aburguesada con más mentalidad tecnocrático-funcionarial que sapiencial-científica –que desafortunadamente puebla claustros docentes de centros educativos de orientación cristiana, facultades eclesiásticas y seminarios religiosos–, pocas personas dedican algo de atención al drama existencial que implica vivir una vida orientada bajo la convicción de una armonía entre la Fe y la razón. Más aún, la afirmación de la defensa de esta armonía, fuera de la vida Iglesia, no impregna casi ningún ámbito de la vida cultural contemporánea, al menos en los países desarrollados. Siendo sinceros y acercándonos al vigésimo aniversario de la Carta Encíclica *Fides et Ratio* (1998), se puede decir que la empresa no goza de muy buena salud, por no decir que se encuentra virtualmente en estado de coma. Las personas que en los países avanzados de Occidente defienden comprometidamente la existencia de una armonía real entre la Fe y la razón, deben aceptar ser víctimas de la incomprensión, de la burla o del desprecio. En efecto, los "doctos" de este mundo –buena parte de la prensa y medios de comunicación– no cejan en su empeño por hacernos creer que un diálogo riguroso entre la racionalidad y la Fe resulta algo absurdo, propio de gente timorata con una mentalidad no científica. Tal vez todo esto sirva para que los intelectuales creyentes puedan participar solidariamente de cierto tipo de martirio –que no por ser incruento exime de asumir difíciles consecuencias de tipo existencial–, que los una fraternalmente a los miles de cristianos –auténticos mártires– que actualmente pierden su vida en muchos

países. Me refiero a países y regiones del globo donde tienen carta de ciudadanía las patologías de la razón y de la religión, que supo señalar proféticamente Benedicto XVI en el célebre discurso de Ratisbona, *"Fe, razón y la universidad: memorias y reflexiones"* (2006).

Pero quizás esta paradójica situación vital en la que se encuentra el creyente comprometido con la búsqueda sapiencial, defendiendo la armonía entre la Fe y la razón, en un mundo que pretende constantemente "excluir la cuestión de Dios" de la razón y de la sociedad, pueda servir para generar algo nuevo. En efecto, tal vez todo esto sirva de punto de partida para que los intelectuales cristianos, muchos de ellos hoy adormecidos por los encantos del estado de bienestar, vuelvan a ser la levadura de la cultura, como bien lo fueron muchos cristianos comprometidos, en medio de las más diversas circunstancias, a lo largo de la historia. En este sentido, otro gran maestro, Josef Pieper supo ver esta delicada tensión en la que se encuentra el intelectual creyente: "Una palabra sobre la situación interna del 'sabedor', del instruido, del intelectual, que desea al mismo tiempo seguir siendo creyente. Quien ha alcanzado un determinado grado de conciencia crítica no puede dispensarse de reflexionar sobre los *contra*argumentos. El ha de enfrentarse con ellos. Por eso, en la gran teología se ha comparado –a él que, a un tiempo, piensa y cree– a un mártir que, firmemente, resiste y no desprecia la verdad de la fe a pesar de los 'contraargumentos' que quieren forzarla. Caracteriza la situación interna del creyente el que la verdad de fe no puede probarse positivamente por ningún argumento de razón: sólo puede *defenderse*. Contra ciertas argumentaciones de la razón *no hay en última instancia otra posibilidad de resistir*, a no ser la de defensa, no, por tanto, la del ataque, sino la de mantenerse en su puesto. Y puede incluso muy bien pensarse sino puede tal vez ocurrir que en alguna ocasión resulte inevitable que esa resistencia, como en el caso del mártir, presente la forma de *indefensión silenciosa*; por supuesto, no en razón de una terquedad 'llena de carácter', ni de un 'heroísmo', sino para que no perdamos ni omitamos lo que en la revelación se nos da y se obtiene sólo en forma de fe: la participación no sólo en el saber de Dios, sino en su misma vida"[4].

No se debe olvidar que el profesor Zanotti ha ejercido y ejerce la docencia en Sudamérica... para los cánones académicos también se cumple aquello de venir del fin del mundo y morar en las periferias de la existencia. Quien haya leído a Gabriel Zanotti notará la tremenda similitud entre su experiencia y la reflexión que ofrece Pieper, arriba citada. En efecto, Gabriel gusta jugar con la tríada "existir-insistir-resistir" para describir su situación ante los sinsabores que debió enfrentar en su itinerario profesional[5]. Visto desde la distancia, la fortaleza que ha sabido tener el profesor Zanotti para llevar adelante una productiva labor docente, de investigación y de publicación, tanto científica como divulgativa; y todo ello en medio de las difíciles situaciones que le ha tocado vivir, es algo digno de asombro y heroico. Por lo tanto, el lector que lea este libro no debe perder de vista que no se trata de una obra de gabinete, redactada en una bucólica oficina con vistas a un lago, montañas y un entorno paradisíaco. Tampoco fue un trabajo escrito frente al mar o en los lujosos aposentos de una casa con un extenso jardín y piscina, en

las afueras de la ciudad. Este libro no se ha hecho al albur de la comodidad de un proyecto de investigación financiado por el CONICET u algún otro ente gubernamental. Por el contrario, estoy casi seguro que el autor ha arrancado jirones de su existencia por llevar esta empresa a término, y también habrá contado con amigos que habrán sabido apreciar el valor de la obra y dado su apoyo en la tarea. No se trata de un comentario anecdótico, que pretenda mover a la misericordia sino de una descripción del contexto vital que resulta útil a fin de situar mejor la hermenéutica del autor y su obra.

Pero no todo es un valle de lágrimas. Durante estos años he podido conocer a muchas personas, a jóvenes estudiantes, a adultos y a veteranos, ya en el atardecer de la vida, a quienes se les iluminaba la cara cada vez que mencionaba que conocía personalmente a Gabriel Zanotti. He podido constatar la alegría con la que agradecían haber podido leer algunos de los textos de Gabriel. El encuentro con aquellos escritos les había permitido resolver importantes inquietudes existenciales. De nuevo, me siento un testigo privilegiado ya que he podido comprobar, a través de estos diálogos, los frutos que se producen cuando se escribe contemplando a "Aquel que todo lo ve". En efecto, esta obra es un aporte más de quien vive su vocación apostólica y evangélica encarnando el carisma dominico de contemplar y dar a los demás lo contemplado (*"Contemplata aliis tradere*"). ¿Qué mejor *mostración* de que la apuesta vital de Gabriel Zanotti por vivir y enseñar la armonía entre Fe y razón produce buenos frutos que la experiencia que tuve en Madrid, hablando con un español, hasta aquel día un desconocido para mí? Cuando la persona se dio cuenta que conocía a Gabriel y que había leído varios de sus textos, la conversación adquirió un tono intimista; en aquel momento aquella persona abrió su corazón y me confesó: "gracias a que he leído a Gabriel Zanotti es que hoy conservo mi Fe". Con una sonrisa, ocultando la emoción, no pude más que asentir.

Mario Šilar,
Pamplona, 8 de diciembre de 2015

PREFACIO

Hay un uso autónomo de la razón que ha llegado a su fin. No porque cierta interpretación de Heidegger sea correcta: el "no fundamento" que ha dado lugar a los escepticismos posmodernos; no porque no haya problemas filosóficos; no porque se hayan acabado los grandes relatos; no porque la metafísica sea racionalmente imposible; no porque la razón haya entrado en crisis. Es verdad que muchos, al haber confundido la modernidad con el iluminismo, han rechazado la razón o la han reducido al cálculo algorítmico. Es también verdad que hoy la razón humana se diluye en una babel, un sinfin de renuncias a sí misma y un escepticismo generalizado, por el que la filosofía resulta, como mucho, su historia sin pasión y sin sentido: una erudición insípida, un culto florero de nombres y teorías, que se apoya sobre una mesa que no se apoya en ningún lado. Pero nada de eso se debe a la razón en sí misma.

Santo Tomás distinguió entre los argumentos que concluían a partir de premisas reveladas y los que no: a los primeros los llamó Teología o Sacra Doctrina y a los segundos argumentos de razón. Pero la filosofía no era como la consideramos hoy. Es cierto que, comentando a Aristóteles, se refirió a la metafísica, la teología natural, la "física" y las matemáticas, pero estas eran clasificaciones de Aristóteles, pasadas por su interpretación cristiana. "La filosofía" era la filosofía de Aristóteles; la razón era la razón, pero ya en armonía con la fe. La llamada "filosofía medieval" no era filosofía como la entendemos hoy. Los cristianos tuvieron que defenderse de dos acusaciones: la que los calificaba de "subversivos" y la que los calificaba de "absurdos". Para eso usaron la razón: razón que siempre fue apologética y medio de comunicación con el que no tenía fe. Defendiéndose de lo absurdo, desarrollaron una razón en armonía con la fe: las razones para la fe; o sea, dieron razones de su esperanza, como virtud teologal. La razón fue siempre en ellos "razones para la fe": la armonía razón-fe; es decir, una fe que busca la razón y una razón que busca la fe; un círculo hermenéutico, perfectamente vivido, como si hubieran leído a Gadamer o, mejor dicho, como si no lo necesitaran. La razón no era condición de posibilidad de la fe; razón y fe se movían juntas, en una misma caminata, como las piernas de una misma persona, el creyente, y por ende de una persona que razonaba su fe.

Al comenzar a escindirse la razón de la fe, al iniciarse su divorcio, todo lo que sucede después es un diálogo de la razón con ella misma, buscándose a sí misma nuevamente. O sea: un monólogo. No, no es Hegel. Es que los pensadores dialogan entre ellos más de lo que parece, y la historia de la filosofía es una película llena de sentido, no una serie de documentales autónomos. La historia de la filosofía siempre fue la búsqueda de Dios. Después de la crisis razón-fe, había que recorrer un camino para volver, que aún no ha terminado. Descartes intenta poner nuevamente las cosas en su lugar, pero algo falla y

Hume lo advierte. También Kant intenta poner orden nuevamente, pero se queda sin metafísica racional. Hegel intenta reconstruirla "absolutamente", pero se olvida de una cosita —nada menos que del ser humano concreto, que sufre— y comienzan las reacciones existencialistas. Pero estas le dejan la razón a una ciencia que, mientras tanto, la había reducido a física y matemática; una ciencia que intenta re-construirse a sí misma nuevamente, de Popper a Feyerabend, señalando sus límites, pero, al sacar a la reina-ciencia de su trono, el hombre contemporáneo se queda sin rey. Los más fuertes resisten la vida sin una metafísica que les proporcione sentido, con una ética neokantiana y una ciencia en sus justos límites; los más escépticos se van al escepticismo posmoderno; los demás vagan y devanean en un sincretismo absurdo de *new age*, fundamentalismos, abaratamientos del gran pensamiento oriental o religiones sostenidas en nada: o sea, en el solo sentimiento o en la sola costumbre. ¡Un caos! La filosofía queda reducida a historia de la filosofía, tan interesante y desgajada de la vida humana como la historia de los pajaritos verdes, que debe ser, efectivamente, muy compleja.

Pero la razón humana siguió su curso: la modernidad ha sido un despliegue impresionante de filosofía de la física, el lenguaje, las matemáticas, la lógica, la historia, las ciencias sociales, la política, la economía, la psiquis, y muchas otras maravillas más, pero sin un punto de unión, porque la razón sigue buscando su unidad. La fenomenología de Husserl estuvo muy cerca de lograrlo, si no se hubiera quedado (comprensiblemente) enredada en el problema del idealismo trascendental.

Para colmo, gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo da al término "demostración" un sentido logicista y cientificista que ya fue abandonado por la misma lógica (Godel) y por la misma ciencia (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend). Sin embargo, se le sigue pidiendo a la metafísica, cada vez que esta intenta dar el paso a lo trascendente. El intento de responder a esa demanda en dichos términos fue inútil: nadie se convence de ciertas demostraciones *metá-fisicás*, porque son presentadas en términos de dar lo que no se puede, excepto que sean presentadas en términos de una metafísica "minimalista", con plena conciencia de los límites del lenguaje y de las demostraciones; pero, claro, ello implicaba dar el paso que no se quiere dar: asumir plenamente el círculo hermenéutico entre razón y fe.

El experimento de una razón metafísica que prescinda del círculo hermenéutico entre razón y fe ("creo para entender y entiendo para creer") no ha dado resultado ni ha sido eficaz como cura de la escisión razón-fe, porque fue parte de esa escisión. O sea: fue parte de un proyecto imposible. Después de Cristo, se piensa a Dios (sobre todo en la filosofía occidental) en términos judeocristianos. Dios es Dios creador, lo cual presupone la revelación como horizonte de pre-comprensión inexorable. El agnóstico dice que no sabe si *ese* Dios "existe o no"; el ateo dice que está seguro de que *ese* Dios "no existe"; pero ambos piensan en ese Dios judeocristiano; incluso los pensadores orientales ilustrados, que conocen la filosofía occidental y no tienen más remedio que afirmar o

negar a *ese* Dios judeocristiano. O sea: después de Cristo, todos son cristianos-culturales, porque —ya sea que afirmen, nieguen o duden— están pensando en Dios como Dios personal y creador del universo, que depende de Dios como causa y a la vez es esencialmente distinto a Dios. Incluso el panteísta se enfrenta con la misma disyuntiva.

La razón no puede "partir" de algo como si no fuera necesario el horizonte de Dios creador. Si parto de una hormiguita para llegar a Dios, ¿cómo sé que la hormiguita no es Dios, excepto que habite un horizonte judeocristiano, en el que se me diga desde antes que la hormiguita no es Dios? Antes de Cristo, había efectivamente un horizonte cultural que desconocía a Dios, porque no había habido revelación cristiana que sacara al judaísmo de su esoterismo. Aristóteles desconocía, en efecto, a Dios creador. O sea, a Dios. Pero después de la revelación, la razón humana recibe un impacto del cual nunca más se puede separar. Dios habla a la razón del hombre y la razón debe responder. No responder, o hacer como si Dios no hablara, o creer que no habló, es una respuesta. La razón humana está envuelta en el diálogo con Dios y, cuando lo corta, se desconoce y se busca a sí misma. La razón debe, pues, re-encontrarse. Para ello debe hablar a una razón que crea que es posible una razón sin Dios, con analogías, con preguntas, con un diálogo sereno, sin estrategias. Pero nunca negando la relación razón-fe. El cristiano que dice "yo te hablaré solo desde la razón, no desde la fe", se engaña a sí mismo y engaña también al otro que, además, se da cuenta de ello. Lo que sí puede hacer es ofrecerle al otro puentes y analogías desde los cuales mostrar, con calma, cuál es la razón de su esperanza y, por ende, qué es la razón. Ello no es fideísmo, porque el fideísmo niega precisamente el diálogo de la fe con la razón, con lo cual es la fe la que se pierde.

Un libro como la *Suma contra gentiles*, de Santo Tomás, nos ofrece una gran oportunidad para re-encontrar la razón y ofrecérsela a todo el mundo. Está escrito desde su corazón judeocristiano aunque aún se discuta por qué y para quiénes lo escribió. Por suerte, no es nada clasificable en los parámetros de hoy y nos permitirá plantear un diálogo de la razón consigo misma, para que ella se re-descubra nuevamente.

Por consiguiente, los destinatarios de mis comentarios son todos. Cuando escribo, pienso en los que no conocen a Santo Tomás, pero también en quienes lo conocen y lo confunden con un simple comentarista de Aristóteles. Así pretendo guardar la distancia y explicar todo desde la armonía razón-fe en la creación, que es lo que hacía él. Espero que mis explicaciones sean escuchadas por los formados en la filosofía analítica, pero que también despierten el interés de los que piensan que Santo Tomás es responsable de una manera de exponerlo que es un racionalismo más. Para eso he tenido que cruzar ciertas fronteras. Feyerabend nunca dijo que no hubiera método, sino que todas las metodologías, incluso las más obvias, tienen sus límites. Creo que estamos en ese límite. Mi comentario no encajará en las clasificaciones actuales; mis métodos seguramente no encajarán en los *journals* de hoy, pero tampoco estoy reinventando la rueda: solo trato de echarla a rodar nuevamente. No tengo ninguna estrategia especial. Siempre tuve este

libro *in mente*, desde la primera vez que comencé a leer la *Suma contra gentiles*, hace más de treinta y ocho años. Este libro es, en pocas palabras, yo mismo: ese yo que se conmovió (¿habrá sido la premoción física de Báñez o la ciencia media de Molina?) hasta los huesos, cuando vio el plan de estudios de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino; ese yo que, en sus textos introductorios, siempre puso a Dios por delante, nunca por detrás. Es desde esa providencia escribo y a esa misma providencia me abandono.

Gabriel J. Zanotti
Julio de 2014

Método utilizado en este comentario

1. He seleccionado de cada libro de la *Suma contra gentiles* los capítulos que me han parecido más relevantes, pensando en: a) el núcleo central del pensamiento de Santo Tomás; b) el puente con el siglo XXI. Dicha relevancia responde a mi forma de entender a Santo Tomás, según el tema de la participación.

2. Dividiré el análisis de cada capítulo en:

> a) El sentido que tiene el tema para Santo Tomás en su propio contexto histórico.
>
> b) El argumento principal del capítulo a nivel demostrativo-analítico, sin olvidar los límites propios de todo lenguaje. Ese análisis será fundamental para ofrecer un nivel de razonamiento común a todos los seres humanos.
>
> c) El argumento principal será citado primero en el latín original y después en la versión castellana que el autor considere la mejor. Esto no es para presumir de una competencia lingüística de la que, por otro lado, carezco, sino porque el latín de Santo Tomás tiene sentidos originarios que pueden cambiar demasiado con ciertas traducciones al español actual.
>
> d) Anexos, en los que analizaré las objeciones que se han esgrimido contra esos argumentos y las aplicaciones que podré hacer de dichos argumentos a los siglos XX y XXI. Estos anexos constituyen la clave de todo el diálogo con la filosofía moderna y contemporánea. Al analizar las objeciones, no las refutaré, en el sentido habitual del término, sino que trataré de comprenderlas en su circunstancia, dentro del diálogo de la historia de la filosofía, y en la respuesta las habré incorporado de tal forma que el mismo pensamiento de Santo Tomás haya sido enriquecido por ellas.
>
> e) Todo lo que se salga de este método forma también parte del método, porque, cuando digo “método”, incorporo las nociones de Feyerabend respecto al mismo. Son caminos humildes, que no tienen comienzo ni fin absoluto, sino solo sus propios límites, que pueden cambiar y multiplicarse.
>
> f) Las citas y notas a pie de página o referencias bibliográficas sobre autores clásicos serán casi nulas: el lector tiene hoy la ventaja de contar con Internet
>
> .

I. LIBRO PRIMERO

1. Capítulo 13: *Rationes ad probandum Deus esse*. (Razones para probar que Dios *es*)[6]

1. Contexto histórico

Santo Tomás no utiliza estas pruebas para convencer a un agnóstico en el sentido contemporáneo del término. En la *Suma teológica*, y en este libro también, está relativamente claro que el debate es con San Anselmo. (Ver el capítulo 11). De todos modos, se puede conjeturar que, dado que este libro fue posiblemente —aunque no estemos seguros— un manual para misioneros dominicos en tierras de árabes, Santo Tomás está pensando en ellos, que no eran precisamente agnósticos. A lo sumo explica esto el amplio lugar que ocupan los argumentos tomados de *la física* de Aristóteles en este capítulo 13. Por ende, hay que tener cuidado de no interpretarlos como "armas de combate contra el agnosticismo", y menos aún como "condiciones de posibilidad", al estilo kantiano, para la fe. La utilización de la razón como ayuda para aceptar que Dios "sea" es un perfecto ejemplo de la armonía razón-fe: un apologista de la fe, como Santo Tomás, utiliza la razón para mostrar la armonía entre la revelación y el intelecto humano[7], y ayudar a este, después del pecado original, a ver cuestiones muy importantes (*preambula fidei*), que sin la revelación muy pocos hombres hubieran llegado a ver, además de hacerlo tardíamente y con mezcla de errores (capítulo 4). El Dios sobre cuyo "ser" Santo Tomás está razonando es el Dios judeocristiano; es decirr, el Dios Creador. Por consiguiente, el verbo "ser" se refiere a creador-creado. Por eso mismo estas no son, como se dice en la mayoría de las traducciones, razones para probar que Dios "existe", sino para probar que no es evidente que exista; por lo mismo, el verbo "ser", aplicado a todo aquello que no es Dios, es *ser creado.* Esto no constituye una petición de principio (partir de lo que es creado para llegar a Dios creador), sino un círculo hermenéutico razón-fe. Por ahora baste aclarar lo que ya aclaramos: Santo Tomás utiliza el término probar, en este caso (en los cinco casos dice "vías") para una *demostración quia* (de los efectos a las causas). No es una demostración matemática ni una demostración física en el sentido actual, que se enfrentan, por lo demás, con el teorema de Godel y el carácter esencialmente hipotético del método hipotético-deductivo. Por tanto, es desde una demostración, sí, dentro del contexto de la metafísica de Santo Tomás, desde la que se llega a un nivel de certeza mayor que el de la física y la matemática actuales; pero no son "pruebas para convencer al agnóstico", porque ello es ponerse en un juego ajeno al contexto de Santo Tomás: un pedido de "convencimiento" que pre-supone, como dijimos en el prefacio, un nivel de certeza que el agnóstico no está

dispuesto a conceder nunca; pero además se trata de un nivel de certeza imposible, porque pretende ir más allá de los límites del lenguaje especificados por Wittgenstein. También se pretende un nivel de certeza similar al de una física-matemática, de la cual se sigue ignorando que *no* tiene dicho nivel de certeza, como Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend "demostraron", utilizando la lógica formal bivalente común y corriente. Iguales consideraciones caben en relación con todas las "demostraciones" que haremos en este libro[8].

2. Argumento principal

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.

"Puede aún colegirse también otra razón de las palabras de Aristóteles en el libro segundo de la *Metafísica* (text. com 4). Pues demuestra allí que aquellas cosas que son máximamente verdaderas, también son máximamente seres. Igualmente en el libro cuarto de la *Metafísica* (text. com 8) demuestra que hay algo máximamente verdadero, ya que vemos que de dos cosas falsas la una es más falsa que la otra; por lo cual es preciso que esta sea también más verdadera que aquella. Pero esto es según la aproximación a aquello que es absoluta y máximamente verdadero. De todo lo cual puede concluirse luego que hay algo que es máximamente ser; y a esto lo llamamos Dios".

a) Ante todo hay que tener en cuenta el uso que Santo Tomás hace del término *ens* (no "ser", como dice la traducción) como verbo, participio presente del verbo ser. Según Fabro, Gilsón, A. González Álvarez, Echauri, L. S. Ferro, Santo Tomás no presenta al *ens* como un concepto, sino más bien como un verbo que señala *quod est* (lo que es), pero, según mi interpretación, esta concepción de ente viene dada por su pre-comprensión de la creación, que le hace ver todo lo que no es Dios como aquello que tiene el ser *dado* por Dios; por eso Santo Tomás recoge más bien la tradición neoplatónica agustiniana donde *ens* hace referencia *a lo que participa* del ser (*ens* es participio presente), pero no por una simple cuestión lingüística, sino por una entera concepción de la creación. Por eso en este argumento cita a Aristóteles, pero más bien está pensando en la tradición neoplatónica cristiana. Lo que agrega de Aristóteles es una más refinada noción de causa y analogía (Fabro). Para Santo Tomás, participar, como tomar parte en, es causar (creador) y ser causado (creado). Ese *ens* que, como creado, participa del ser —como todo participio presente *toma parte participadamente* en el verbo señalado en infinitivo— no participa de un ser *in abstracto*, ni de una

noción intelectual de ser, sino del "ser de Dios"; esto es, de Dios mismo (*maxime ens*). Pero esta participación no es panteísmo: el *quod est* se predica analógicamente; o sea, ni unívoca ni equívocamente (sobre esto agregaremos más cosas después) y por eso el verbo *ens* se aplica a Dios y a lo creado por Dios, aunque en la *Suma teológica* Santo Tomás se refiere a Dios como el *ipsum suum esse*[9].

b) Aclaradas estas mínimas cuestiones terminológicas, es más claro ver la esencia del argumento. Lo que es "participadamente" o "en grados", remite a Dios como causa, porque *todo lo que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación*[10]. Dándole la vuelta, podríamos afirmar que aquello que es tal por participación es causado por aquello que es tal por esencia. Ahora bien, el *ens* que no es Dios es *ens* por participación: luego está causado por el *ens* por esencia; o sea, por Dios. El mismo argumento aparece en la cuarta vía que no sin razón, ha sido considerada como la clave de la metafísica de Santo Tomás en este tema (Fabro, González Álvarez).

Este es el motivo por el que tantas veces habla Santo Tomás de una distinción entre *quod est* (lo que *es*) y *est* (aquello por lo cual lo que es *es*), frecuentemente mal traducido como esencia y existencia, y que ha dado así origen a gravísimas confusiones. Santo Tomás ve en todo lo creado una distinción no meramente puesta por el intelecto (en ese sentido real), que se puede formular de varias maneras, pero que fundamentalmente implica que todo lo creado está creado conforme a una naturaleza que recibe su "estar siendo creado" de Dios. Uno de los más importantes lugares de esa distinción se encuentra en uno de sus primeros escritos, *De ente et essentia*, en el que afirma: ... *Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio.* O sea: "Por ende todo aquello cuyo ser es distinto de su naturaleza tiene su ser por otro"[11]. Por eso también se encuentra en este lugar una prueba de que Dios es causa in-finita del ente finito (creado), remontándose también de la misma manera neoplatónica: ... *Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum.* Es decir: "Y dado que todo aquello que es por otro se reduce a aquello que es *per se* como a su primera causa, se desprende que sea algo que sea causa del ser de todas las cosas: el mismo ser"[12]. En un sentido más analítico, se podría presentar este argumento de este modo:

1. El ente participado implica una diferencia entre *quod est* y *est.*
2. Todo aquello que tiene esa diferencia está causado por otro, porque lo participado no es "por sí mismo".
3. Ese otro o es participado o no.
4. No puede ser participado, porque en ese caso no sería causa, sino causado.
5. Luego es no participado.

6. Luego no implica diferencia entre *quod est* y *est*.
7. Luego su *quod est* y *est* son uno solo y por ende "est" necesariamente.

c) El *quod est* (la cosa creada; después comentaremos la famosa distinción entre sustancia y accidente) no es por consiguiente una naturaleza a la que se le agrega el ser; no puede haber una cosa creada a la que se le agregue el ser, porque sería decir lo mismo que a la cosa creada se le agrega el ser creado. El "ser creado" no adviene a la criatura, sino es constitutivo de ella. La distinción real radica en que el ser creado, *con una determinada gradación entitativa,* no tenía por qué haber sido creado por Dios, sino en un acto libérrimo de la voluntad divina. La esencia no es una cosita volando, a la que le llueve una existencia dada por Dios; ni el ser es algo que se divida en ser creador y ser creado. Insistiremos en esta cuestión más adelante.

d) El texto de la *Suma contra gentiles* supone otras claves del pensamiento de Santo Tomás, necesarias para entender sus palabras, pero que él da por supuestas, porque ya las había tratado antes. Sobre todo tres:

d.1 El ente como afirmación del *actus essendi*

Típico de Fabro, Gilsón, Echauri, pero también de L. S. Ferro, O. P.[13], el *ente* en Santo Tomás no es un concepto, fruto de un tercer grado de abstracción, sino la afirmación del acto de ser que implica *ente* como participio presente. (Todo participio presente participa del acto del verbo señalado en el infinitivo). Ferro ha visto el *locus* clásico de esto en la famosa *separatio* presente en *Expositio super librum Boethii De Trinitate,* Q. 5 a. 3, pero el texto está lejos de clarificar la cuestión. Yo creo que, dado que Santo Tomás se refiere siempre al creador como a lo creado, es obvio que al creador el ser le corresponde por esencia y a lo creado por participación, como "tenido" (*quod habet esse*), como *dado*, y por ende siempre está afirmando un implícito *est* cuando se refiere a todo ente real (que no es lo mismo que el ente de razón. (Ver *De ente et essentia*, op. cit.). O sea, todo ente real *est* porque es creado por Dios. En ese sentido, Santo Tomás está muy lejos de la noción de "existencia" como añadido a la idea de un ente posible. Tampoco encaja en la noción de "existencia" de la lógica matemática clásica ("existe al menos un x tal que x es P"; o sea, existencia como negación de clase vacía), porque allí existencia sí es el predicado de un ente posible, representado por la constante de predicado ("hay elefantes"). A lo sumo, se podría decir que, si se quiere formalizar lo que Santo Tomás tenía in mente, debería utilizarse un predicado no de segundo nivel, sino de primer

nivel, que se afirma no de un objeto posible, sino de un "sujeto real" (este elefante existe), según el clásico artículo de Miller en defensa del predicado "existe"[14]. Pero dudamos de que los limitados alcances del juego del lenguaje de la lógica matemática clásica lleguen al juego del lenguaje lógico, pero forzado, que Santo Tomás tenía in mente cuando hablaba de lo casi inefable. Llano ha desarrollado un meritorio programa de investigación, donde la lógica actual va de la mano con la metafísica[15], y todo lo que dice es muy bueno, pero de alcance limitado, como todos los juegos del lenguaje. Por ejemplo, que las vías terminarían como una proposición del tipo (Ex)(Fx)[16] ("existe al menos un x tal que x no es movido"), de igual modo que Salamucha desarrolló en lógica proposicional y de predicados este mismo texto que estamos comentando[17] (capítulo 13 de la *Suma contra gentiles*); volvemos a decir que todo es un acercamiento limitado a la noción de "acto de ser" que Santo Tomás tenía en mente; que solo se podía hablar "estirando el lenguaje no formal" de la manera más lógica posible, pero nunca de manera totalmente completa y consistente.

d.2 La distinción entre predicación trascendental y predicación predicamental (*De veritate*, Q. 1, art. 1).

Coherentemente con lo anterior, cuando Santo Tomás utiliza ejemplos de "participación", da por sentado lo que sistematizó en la referida cuestión de *De veritate*; a saber: que el "ente" trasciende (va más allá) de los conceptos a los cuales se les puede hacer un agregado real (como, por ejemplo, a "animal", que se le agrega "racional", cuando lo "racional" no está realmente contenido en la noción de "animal"). En cambio, "todo es ente", en el sentido de que nada escapa a lo que *de algún modo* "es" ("de algún modo": analogía, tema siguiente). Esto es importante, o de lo contrario, Santo Tomás estaría cayendo en un platonismo puro y simple, al remontarse del *ens participatum* al *ens per essentiam*. Como si dijera: "existen los caballos, luego existe el caballo". Pero no, porque *ens* no es un concepto: es la afirmación del acto de ser que lleva, vía causalidad, al *ens per essentiam*. Y la vía causalidad es la referida de *De ente et essentia*. Tanto *De veritate* como *De ente et essentia* son textos anteriores a las dos sumas.

d.3 La analogía

Santo Tomás "estira el lenguaje humano", porque está precisamente hablando de lo propiamente inefable (Dios), del que solo se puede hablar, por ende, analógicamente. La analogía ocupa, por tanto, un lugar central, no solo en su modo de hablar metafísicamente, sino en su misma concepción del universo: es creado aquello que, al ser creado en grados diferentes, es en sí

mismo análogo. Siendo un pensador cristiano, Santo Tomás sabe que lo creado no se confunde con el creador (no panteísmo), pero a la vez el creador está íntimamente en lo creado como causa permanente (no deísmo), y por consiguiente la relación entre Dios y la creación no es ni unívoca (panteísmo) ni equívoca (ninguna relación). Los pensadores anteriores a Santo Tomás manejaron siempre la noción de participación de lo creado en el creador, "sabiendo que" lo participado no es Dios, pero "no sabiendo explicar cómo". Avanzando un paso adelante en la relación entre razón y fe, Santo Tomás da una explicación adicional con la analogía. Extrae los elementos más analíticos, lógicos y predicativos de la analogía paradójicamente de Aristóteles que no estaba pensando en Dios ni en la creación, sino en la lógica. (Lógica que, a pesar de ser distinguida claramente por Santo Tomás del ente real, como un tipo de ente de razón[18], sin embargo tiene su fundamento último en una creación no contradictoria (*in re*) por parte de Dios).

La analogía era para el Aristóteles de Santo Tomás[19] un modo de predicar. El predicado "ser humano" se dice unívocamente de Juan y de María; "can" se dice equívocamente del perro y de la constelación; pero, en cambio, "sano" se dice analógicamente; esto es, según nociones que significan en parte igual y en parte diferente: la orina es sana como síntoma de la salud; un remedio es sano como causa de la salud, siendo "salud" aquello uno "en parte igual". Eso tiene directas consecuencias para lo que Santo Tomás está buscando: que *ens* se dice analógicamente de Dios y de las criaturas, pero no, como veremos después, como en el ejemplo anterior, porque nunca Santo Tomás pensó en un ente "abstracto", como tercero en discordia entre Dios y las criaturas; sino que siempre pensó en *el creado* y *lo creado*, predicándose participadamente lo creado del creador, con una analogía intrínseca (donde hay real causalidad de la criatura al creador como lo causado), pero a la vez "de proporcionalidad", donde no hay proporción entre Dios y las criaturas; porque que Dios sea causa, no lo convierte en limitado como las criaturas (*De veritate*, Q. 2 art. 11). Todo esto le fue esencial a Santo Tomás para hablar del tipo de causalidad entre Dios y las criaturas, manteniendo la íntima presencia de Dios en ellas como creador, pero a la vez su trascendencia absoluta como Dios personal que crea al mundo, pero que es in-finito y no se confunde con el mundo creado. Sin estas tres cuestiones, la "prueba" de que Dios es causa no finita de lo finito no se entiende.

3. Anexos

3.1 Objeciones que recibe, retrospectivamente, Santo Tomás de Aquino

1. Kant

La historia de la filosofía, de San Anselmo al neopositivismo, fue equivalente a un diálogo de la razón consigo misma, sobre la famosa cuestión "esencia y existencia", que tenía que darse de algún modo. No podemos dictaminar aquí sobre cuán similar fue el uso que Descartes hizo del argumento ontológico de San Anselmo, pero el asunto es que preparó la obvia objeción de Kant: la existencia queda como un agregado empírico, que no se puede exigir analíticamente a ninguna "esencia". Por supuesto, todos los autores tomistas han dicho que esta objeción no le cabe a Santo Tomás, que había estado en desacuerdo con San Anselmo, pero hay que ver si ello es tan fácil. Primero, porque muchos comentaristas de Santo Tomás presentaron una interpretación muy aviceniana de la distinción entre *essentia* y *esse* en Santo Tomás, especialmente por una interpretación errónea, aunque plausible, del famoso *De ente et essentia*, donde el *esse* "acaece" a la esencia como si esta pudiera ser "algo" independientemente del acto de ser. Pero, además, en las tres primeras vías presentadas en la *Suma teológica*, y más en *De ente et essentia*, el argumento afirma la imposibilidad de remontarse al infinito en una serie de causas *per se*, sobre la base de que "tiene que haber algo primero". Pero, ¿por qué tiene que haber algo primero? ¿No es esto lo que se quiere demostrar? La objeción kantiana es importante y sirve para enriquecer hoy nuestra interpretación de Santo Tomás, no solamente porque la famosa distinción *essentia-esse* solo cabe concebirla desde la creación, donde "… todo lo creado está creado conforme a una naturaleza que recibe su "estar siendo creado" de Dios" (como dijimos antes), sino además porque la conclusión de que tiene que haber un primero solo puede seguirse, como vimos antes, de que "… el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est*; todo aquello que tiene esa diferencia está causado por otro, porque lo participado no es "por sí mismo"; ese otro o es participado o no; no puede ser participado…" (como también dijimos antes), donde, como vemos, no es necesario recurrir a la imposibilidad de remontarse al infinito en la serie de causas *per se*, sino que directamente se sigue que el "otro" es participado o no, llegándose a que "no" por la imposibilidad de que la causa sea participada. O sea: las vías necesitan un ajuste ontológico; deben depender menos de la mezcla entre física y metafísica que hace Santo Tomás en su momento (comprensiblemente) y deben ir directamente al tema de la participación. Por supuesto, tenemos que ver aún de qué modo no es una petición de principio partir de que "… el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est"*, cuando ello presupone a Dios creador que se quiere demostrar; ya dijimos que hay un círculo hermenéutico entre razón y fe, pero aún debemos profundizar en cómo mostrar mediante una analogía esa participación ontológica a quien no afirme a Dios creador. Conclusión: Kant, más que una objeción, constituye una enseñanza de hasta qué punto debemos volver a poner a Santo Tomás en su contexto cristiano-creacionista, para que sus "pruebas" se entiendan, y a la vez es un estímulo a presentar hoy ese acpecto en un contexto cultural de agnosticismo metafísico.

2. *Neopositivismo*

Para contestar a la típica objeción neopositivista (a saber, que la metafísica carece de sentido, porque no puede pasar la criba de la lógica matemática), no hay que recurrir a Santo Tomás; el neopositivismo fue refutado por Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Sin embargo, tiene una verdad fundamental: las virtudes de la lógica. Para responder a este noble desafío, ha surgido el tomismo analítico[20], y vimos ya que Alejandro Llano desarrolló un programa de conciliación entre la metafísica de origen tomista y la lógica matemática. De todo ello ha surgido una depuración del lenguaje de la metafísica, que es indudablemente positivo. Sin embargo, el intento, llevado a sus extremos —esto es, hablar *solo* desde las lógicas matemáticas clásicas y no clásicas—[21] lleva al fracaso, porque no toma en cuenta el mensaje fundamental de Wittgenstein; a saber, los juegos del lenguaje[22] y los límites de los juegos del lenguaje. Santo Tomás habla de muchas cosas y todos reconocen que lo ha hecho lo más lógicamente posible (¿alguien lo duda?), pero presuponiendo siempre nada más ni nada menos que Dios ha hablado al hombre (la revelación judeocristiana). Pero Dios en tanto Dios para el ser humano es incognoscible, inefable, inconcebible e inimaginable, tanto por la finitud del ser humano como por su pecado original. Por eso la revelación la hace Dios en formas poéticas, analogías, parábolas e hipérboles, a fin de que resulten accesibles a tan ínfimo intelecto, que además necesitó el acontecimiento de Pentecostés para "entender". Dado todo ello, hemos visto ya que Santo Tomás, para hablar de Dios, usa la analogía, que no llega a la univocidad que pide la lógica matemática, pero tampoco llega a la falta de lógica que se da en la equivocidad de significados. O sea: Santo Tomás usa una lógica analógica, un juego de lenguaje apto para el "mensaje sobre el mensaje" que está intentando dar. Esa analogía es lógica, pero no del tipo de lógica que los neopositivistas pidieron. Por lo tanto, hay que tomar del neopositivismo una verdad importante: la lógica. Si Santo Tomás vive en la armonía razón-fe, esa armonía cesa cuando no llevamos el lenguaje hasta su máximo cuidado posible; pero también se corta cuando intentamos poner en esa armonía un tipo de lógica unívoca, que definitivamente no nos permite hablar con Dios (oración) y luego hablar de Dios (otro tipo de oración).

3. Heidegger

Esto nos permite ir al caso exactamente contrapuesto, Heidegger, que curiosamente llega también a la misma conclusión: la disolución de la metafísica por lo que él considera el agotamiento de la ontoteología.

Los neopositivistas tuvieron en Heidegger, como se sabe, su autor-espejo principal. Carnap trató de mostrar hasta la obsesión la falta de lógica de Heidegger, a lo cual este nunca contestaba, precisamente porque para Hiedegger el "logos" es el eje central del ocultamiento del "ser del ente", que ha llevado a toda la filosofía occidental a ser el desarrollo de una onto-teo-logía que impide desplegar ese ser del ente.

Los heideggerianos son habitualmente grandes especialistas en contestar que sus críticos

no entienden a su maestro, dado que ellos serían los maestros —casi como un culto esotérico— en decodificar ese lenguaje críptico adrede, que utiliza el último Heidegger en sus últimos escritos. El resto de los mortales no tenemos más remedio que decirles que tengan paciencia con nosotros, pobres seres que no entendemos al ser; que si saben lo que Heidegger quiso decir, que nos lo digan, y que sean más humildes y conjeturen sobre si son ellos los que nunca entendieron lo que Santo Tomás quiso decir □ . Obsérvese que esta ironía no está dirigida contra Heidegger, sino contra ciertos heideggerianos que parecen ser verdaderamente los sacerdotes de un nuevo oráculo de Delfos[23].

Los tomistas tuvieron ante Heidegger diversas reacciones. Los más ligados a un tomismo más aristotélico o al tomismo analítico casi ni le hablaron. Otros, más ligados a la tradición mística católica y a la filosofía de la religión, hablaron más con él e hicieron una síntesis: es el caso, muy interesante, de B. Welte[24]. Y otros, como R. Echauri[25], intentaron afirmar que Santo Tomás es precisamente quien no se olvida del ser, porque el ser olvidado de Heidegger coincidiría con el *Ipsum suum esse* de Santo Tomás. Sobre este último intento, muy noble, como la persona que lo hizo, nos mantenemos agnósticos, aunque llevó indudablemente a una depuración del lenguaje tomista de escuela, muy cargado de Aristóteles y de la Segunda Escolástica, para descubrir una más depurada versión de la metafísica de Santo Tomás, como Gilsón y Fabro lo hicieron, aunque la filosofía cristiana que de ese modo lograron (presentándola además como arma de combate contra la modernidad) se queda corta ante nuestro planteamiento: no se trata tanto de filosofía cristiana, cuanto sencillamente de cristianismo, con diálogo entre la razón y la fe.

Por mi parte, quisiera aclarar tres cosas

a) Si la metafísica de Santo Tomás es una ontoteología más, que se ha olvidado del ser, que así sea. A mí no me preocupa el olvido del ser, sino el olvido de “Dios y del hombre”, aquello de lo cual quería saber San Agustín: nada más y absolutamente nada más. Santo Tomás es cristiano: un fraile dominico que cree, como yo, en el Dios judeocristiano, y por ende para él no hay ser *in abstracto* sino Creador y criatura; el *ens* de Santo Tomás no es un supuesto ser que se divide en dos: finito o infinito. Sobre el ser *in abstracto* tienen razón los neopositivistas: lleva a sinsentidos y galimatías del lenguaje y tiene razón Wittgenstein: es un nudo del pensamiento y del lenguaje que definitivamente hay que cortar, y se corta precisamente con la fe en Dios Creador.

b) Pero la enseñanza más importante de Heidegger es su crítica a la concepción habitual de esencia y existencia. Esto ya lo hemos visto en cierto modo, aunque lo veremos siempre a lo largo de todo este libro. Santo Tomás no afirma que la esencia es “algo a lo cual le adviene” la existencia. Es verdad que su famoso *De ente et essentia* se puede interpretar de modo aviceniano, y que varias veces sus análisis del lenguaje (como en *De ebdomaribus* o *Peryermeneias,* o el seguimiento *de un juego de lenguaje aristotélico*

—**que no es lo mismo que el pensamiento aristotélico**—, como en sus comentarios a *La metafísica* y a *La física*) pueden llevar a *galimatías interpretativos*. Es decir: esas dudas de interpretación sobre el pensamiento de Santo Tomás *son imposibles de resolver*, **si no se renueva su interpretación primordial**, que es la que estoy proponiendo: Santo Tomás "parte" (si se puede decir así, pero eso no es el fundacionismo cartesiano) de la fe en Dios Creador. ¡Oh novedad! De ese modo, "ser" es "ser creado", y ese ser creado depende de la voluntad de Dios; no era ontológicamente necesario que fuera creado *y ahí está la famosa distinción*. Distinción que se pretende expresar en un lenguaje humano siempre limitado y falible. Pero no por ello abandonaremos el lenguaje que nos queda y la lógica que nos queda, y por ello el mejor momento en que Santo Tomás expresa esa famosa distinción es este: *Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit*[26]. Vamos a traducirlo, o sea interpretarlo, con todo el eslabón participativo de sentido (Gadamer) y la falibilidad que ello conlleva. Ahí se encuentra, en primer lugar, la afirmación de Dios creador (*dans esse*) y el *simul* implica que no hay algo antes de la creación; e *id quod esse recipit* es lo creado, y el *producit* es la acción causal de Dios, que no es la "producción" en el sentido de la física aristotélica, sino nada más ni nada menos que la causalidad divina.

c) Diagnostico en Heidegger un problema originario en la relación razón-fe precisamente, que tal vez tenga que ver con su formación de base; aunque estas cosas nunca pasan de hipótesis. Una interpretación "anti-racionalismo de Santo Tomás" de la mística renana puede llevar a cierto fideísmo, a cierta interpretación del cristianismo desde Lutero, que puede haber afectado a todo el pensamiento de Heidegger, que a su vez implica algo que ha influido mucho en el pensamiento posmoderno: una visión *helénica* de la razón escolástica (de la cual Santo Tomás sería su máximo representante); esto es, que la razón con la que dialoga la escolástica es la razón *griega*, de cuyo lenguaje y tecnicismos habría que depurarse… Esta negación de una razón humana *común a todas las culturas* fue la preocupación principal de Ratzinger en su malinterpretado discurso de Ratisbona[27]. Pero la cuestión no es que haya una razón en sí que sea independiente de los mundos de vida (culturales), sino que *lo humano* (expresión de Gadamer) *se da en todas las culturas*, y por ende la razón griega es griega, sí, pero no por ello no humana, y por lo mismo, *análoga a otras razones humanas que se hayan dado en otras culturas*. Cuando entra en comunicación con la razón judeocristiana, esa razón griega es transformada en significantes analógicos renovados. Por eso el diálogo razón-fe de Santo Tomás es comunicable a otras culturas, a otros paradigmas, porque es una razón humana. Como veremos en otro anexo, *esto no se demuestra, sino que se muestra en experiencias vitales compartidas*, de las cuales podemos tener una actitud teorética (Husserl) que conduzca a "la razón" del diálogo razón-fe.

4. Hegel

¿Qué decir de Hegel? ¿Qué decir, que no se haya dicho ya? Hegel no es una objeción.

Hegel es precisamente el culmen de ese uso autónomo de la razón que ha llegado a su fin; fue un ser humano que, dada precisamente su poderosa razón, pensó que la misma podía hablar sin la creación y absorber la revelación. No se puede debatir con él desde ese mismo supuesto de la razón autónoma.

Pero alguien podría llegar a pensar que, desde allí, Hegel puede poner en jaque a la armonía razón-fe de Santo Tomás. Y ello sería razonable, si uno cayera en la tentación de suponer que él pensó *directamente* en un ser infinito, cuya contraposición es lo finito, y por tanto lo infinito "no tiene" a lo finito y por lo mismo es también finito.

En todas estas cuestiones no podemos dejar de ver el punto de verdad que tiene el neopositivismo y las advertencias de Wittgenstein sobre los límites del lenguaje. Son debates interminables, galimatías ininteligibles, nudos del pensamiento humano que quiere pensar en lo in-concebible y hablar de lo inefable (o sea, de Dios creador).

¿Pero vale la pena hacer alguna aclaración? Sí, con fines apologéticos y para obligarnos a una más afinada interpretación de Santo Tomás, como un programa de investigación que afina su núcleo central ante cada anomalía teorética. ¿Es lo infinito algo que tiene un límite y, por ende, una contradicción? Sí, si lo "concebimos e imaginamos" así:



He ahí el engaño del pensamiento humano. Dios creador no es concebido ni imaginado directamente: no se concibe ni se dibuja. El rostro de Dios Creador es incognoscible para nuestra inteligencia. Esta se engaña si lo concibe precisamente como "algo", al lado de lo cual hay otro lado "no finito".

Pero ¿qué es lo que hace entonces Santo Tomás? Él sabe que Dios como tal es incognoscible al ser humano, pero que se ha revelado a sí mismo, de tal modo que el ser humano lo pueda comprender; él sabe que sin la fe Dios no habría pasado de ser como mucho el meritorio monoteísmo de algunos, pero con mezcla de errores inevitables; él sabe que solo con la gracia del *lumen gloriae* lo veremos cara a cara, pero sabe al mismo tiempo que esa fe es un regalo que entra en armonía con una razón humana iluminada por la fe. Él sabe que su tarea, como la de todos los pensadores cristianos, es defender la noción de Dios creador de la acusación de absurdo, y que San Pablo ha dicho que de lo

visible podemos ir a lo invisible. Es entonces cuando sistematiza gran parte de lo que hemos explicado: la participación, la analogía, etc. Pero, en ese pensamiento analógico, *Dios no es concebido ni es concebido primero.* El pensamiento iluminado por la fe "sabe" que hay un Dios creador, pero solo concibe "conceptualmente" y judicativamente, de manera directa (el referido *ens* como afirmación) a lo creado, sin delimitar espacios ni dibujos. Por analogía con lo creado, la razón puede deducir (esto es, deducir, no concebir) al creador como lo no creado, pero ese "no creado" no es un concepto de lo infinito que, como todo concepto, tiene límites. Es un "no creado" del cual, como veremos, puede seguirse "hablando" vía remoción, y la armonía razón-fe significa que ese hablar comunica a las fuerzas de la razón humana, casi como en una oración, con el rostro escondido, con el misterio absoluto de Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, y redentor de nuestros pecados. O sea, *no sabemos qué es lo infinito*. Solo comparamos a lo creado con Dios creador y deducimos que el creador no se identifica con la creación.

Pero, se puede objetar: ¿no "afirma directamente" Santo Tomás cuando se refiere a un *maxime ens*?

No, porque la vía de la participación —de la cual ya hemos hablado— supone el camino de la remoción, o sea, conocer analógicamente qué no es Dios (no es participado) y por lo tanto no hay en él diferencia entre *quod est* y *est*, y por ende se llega *deductivamente* —con el límite humano del lenguaje— a que *est id cuius essentia est esse*, porque, precisamente, no es lo creado. La "afirmación" de que Dios es el *maxime ens* es solo la remoción de la creaturidad por deducción. Ello no implica conocer directamente, ni concebir, ni entender, qué sea el *maxime ens*.

Seguiremos aclarando todo esto en todo este libro, pero el lector verá que sin fe, sin oración, me seguirá preguntando: ¿Y? *Pero cuidado: el lector con fe pero negado a la razón me hará la misma pregunta.*

3.2 Aplicaciones a la época actual

3.2.1 Hoy, *Dios no importa*

Una modernidad católica hasta ahora ha sido superada por un iluminismo en contraposición a la trascendencia[28]. Ello implica que un proceso sano de secularización, en cuanto a una sana laicidad del Estado, ha sido las más de las veces sustituido por un laicismo cultural. Curiosamente, la mejor definición que tenemos de ello proviene no de un apologeta de la fe cristiana, sino de Feyerabend, un profeta agnóstico de la denuncia contra el positivismo y el neopositivismo. Él dice claramente que la incorrecta fusión cultural entre poder político y fe de siglos anteriores ha sido

sustituida por la fusión cultural entre ciencia y Estado. O sea, el piso cultural de la sociedad ha sido una razón instrumental que ha invadido los mundos de la vida y los órdenes espontáneos: la vida del hombre parece asentarse totalmente sobre una tecno-ciencia y una vida social diseñada por las tecno-ciencias sociales, y Dios aparece como una creencia privada sin ningún asidero en ninguna clase de racionalidad, totalmente irrelevante desde un punto de vista práctico.

3.2.2 Replanteamiento entre importancia vital y existencia

Por eso la "existencia" de Dios aparece como un planteamiento prescindible de la vida. Cuando se le presentan al hombre actual las pruebas de la "existencia" de Dios, hay que tener en cuenta ciertas transformaciones importantes. Primero, el término existencia es entendido como un sujeto cuya existencia transforma a una clase vacía en una clase no vacía, y ya dijimos que ello no tiene nada que ver con Dios. Segundo, el hombre actual ha absorbido a Kant sin darse cuenta: la metafísica es reducida a una fe sin sustento racional. Tercero, el término "prueba" remite a una prueba científica en los términos que el positivismo la planteó; esto es, como el test de una hipótesis, que ya sabemos, desde Popper *et alia*, que no "prueba" nada, pero eso el hombre actual también lo ignora. Cuarto y lo más importante: ¿qué importancia tiene para la vida de cada persona la existencia de Dios?
3.2.3 Antes de "definir" existencia (donde comienzan todos los problemas) hay que reflexionar sobre lo que llamamos *compromiso existencial*, que pasa por una *experiencia vital*, que pasa a su vez por un acto radical de *amor al otro en tanto otro*. Para una madre ¿importa que su hijo exista? Antes de dar una respuesta en abstracto, la madre contesta que sí, que le importa que su hijo exista. Ello, a su vez, cuando ama a su hijo como las verdaderas madres aman a sus hijos. Esto es, con un compromiso existencial por el cual la existencia del otro demanda de uno mismo un compromiso ético; esto es, actos de sacrificio y misericordia por el otro, que estamos dispuestos a realizar. Ese *conocimiento por connaturalidad*[29] del amor al otro en tanto otro, que se da en *actitud natural*[30], es una condición para una reflexión teórica sobre el significado de la existencia a la cual estamos unidos previamente por el afecto.

3.2.4 Siguiendo esta misma línea de experiencia vital, la existencia que importa surge por la experiencia de la muerte (situación límite). Importa la existencia cuya muerte duele, por el compromiso existencial que tenemos para con esa existencia.

3.2.5 La muerte del otro conduce siempre a una pregunta que trasciende la biología y la física actual. ¿Por qué? ¿Por qué tenía que morir?
Con esto se empieza a resolver uno de los problemas que está más presente en nuestros planteamientos. Desde el principio hemos dicho que no se puede negar el *horizonte de creación* desde el cual el cristiano ve el mundo, y a la vida y a la

muerte. Por eso habíamos dicho: "… Por supuesto, tenemos que ver aún de qué modo no es una petición de principio partir de que '… el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est*', cuando ello presupone a Dios creador que se quiere demostrar; ya dijimos que hay un círculo hermenéutico entre razón y fe, pero aún debemos profundizar en cómo mostrar mediante una analogía esa participación ontológica a quien no afirme a Dios creador". Llega el momento de establecer esa analogía.

3.2.6 La analogía que el cristiano filósofo (o sea, el cristiano que da razón de su fe) puede hacer es la siguiente: Primero, tenemos que plantear el tema solo como una respuesta a una pregunta que surja de los pasos anteriores del compromiso existencial y el surgimiento de la muerte como problema. Esto es: la persona que se plantea la pregunta por Dios lo que sea ha planteado es el tema del sentido de la existencia, una vez que por una situación límite la muerte la ha sacudido como algo que le muestra que la propia existencia está atravesada por una pregunta que ni la biología ni la física pueden contestar: ¿Por qué "soy"? Aquí está la principal analogía con el ser creado. El ser creado podría no haber sido creado. Pero aquel que no acepte esto como premisa, puede haber experimentado que su propio ser está afectado radicalmente por la muerte, una muerte que se plantea como "¿qué sentido tiene nuestra vida ante la muerte"? Por supuesto, es una analogía que tiene su límite, sobre todo en aquel que está convencido de que su existencia actual es fruto de la transformación de una existencia anterior. Pero aquel que ve su radical "poder no haber nacido" como un radical "poder no haber sido" está preparado para ver una radical finitud de su existencia como una analogía con el ser creado, de la cual parte el cristiano. Esto es, quien afirma y quien duda de Dios creador tienen una analogía en común: los dos saben que podrían no haber sido. Lo que ocurre es que el primero conoce la causa de su ser y el otro no. Por supuesto, reiteramos que todo esto presupone haber pasado de una *existencia inauténtica*, donde se vive en la no conciencia de la finitud de la propia existencia, a una *existencia auténtica*, donde surge la pregunta por el sentido de la propia vida, una vez que la persona ha madurado lo suficiente desde un punto de vista moral.

3.2.7 Los puntos anteriores implican la elaboración de un existencialismo cristiano abierto a la razón, en diálogo razón-fe, reasumiendo la tradición agustiniana de la vida interior y asumiendo un punto de la modernidad del cual no hay vuelta atrás: el paso por el sujeto y lo inter-subjetivo[31].

3.2.8 Una vez lograda esta analogía, Dios vuelve a tener importancia, porque es la respuesta a una pregunta con sentido: ¿Qué sentido tiene la propia existencia? Y en ese contexto, sin petición de principio, se puede re-elaborar existencialmente el punto de partida de la prueba: "el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est*". Es decir: el que duda de la creación y de Dios creador (*no* el que no está en un

horizonte judeocristiano) puede estar convencido, sin embargo, *de que no necesariamente existe* y convencido del sentido por la pregunta por el sentido (existencia auténtica); y esa radical finitud existencial, más esa modalidad de esa existencia finita, lo re-ubica en el punto de partida de la prueba de Santo Tomás.

3.2.9 Esta prueba, como vimos, ha sido re-ubicada en las instancias de la vida interior. No es una táctica, sino un auténtico progreso de la armonía razón-fe, donde el otro en tanto otro tiene una mayor radicalidad ontológica que cualquier cosa no personal.

---

2. Capítulo 14: *Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.* (Para el conocimiento de Dios es preciso usar la vía de la remoción)

1. Contexto histórico

La importancia de la vía de la remoción (o sea, de Dios podemos saber lo que *no* es) que Santo Tomás expone en la *Suma contra gentiles* muestra la importancia que para él tenía el neoplatonismo agustiniano. Es verdad que en él hay una vía de la afirmación (el *ipsum esse subsistens*) y, coherentemente, de la eminencia, al aplicar los trascendentales (uno, bueno, verdadero) de manera eminente en Dios, y también lo es que él no habla de un *supra ens*, sino del *maxime ens*. Pero, como vimos, hablar de lo que Dios "es" es un juego del lenguaje, donde por analogía comparamos con lo que Dios no es, y de ahí viene también la vía de la eminencia. Esto no es un detalle, sino constituye un eje central en la famosa deducción de los atributos divinos. Nadie puede concebir ni imaginar directamente lo que Dios es; todo lo que un ser humano puede hacer (mejor dicho, contemplar, meditar, razonar) es negar que Dios sea creado (finito); desde ahí *deducir* que Dios no es… etc., y "afirmar" ("estirando" el término "afirmar") que Dios "es"… (llevando el término "es" a un juego del lenguaje que solo se entiende dentro de la "deducción de que Dios no es creado"). Este contexto neoplatónico hay que tomárselo verdaderamente en serio o, de lo contrario, no entendemos qué está "haciendo" Santo Tomás.

2. Argumento principal

Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius

ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit

“Y ha de usarse la vía de la remoción principalmente en la consideración de la divina sustancia. Pues la sustancia divina excede con su inmensidad toda forma que nuestro entendimiento alcance; y así no podemos aprehenderla conociendo qué es, sino que tenemos alguna noticia de ella conociendo qué no es. Pues tanto más nos aproximamos a su noción, cuantas más notas podemos quitar de ella con nuestro entendimiento; porque tanto más perfectamente conocemos una cosa, cuanto más plenamente vemos sus diferencias con las demás, ya que cada cosa tiene en sí misma un ser propio, distinto de todos los demás. Por lo cual, aun en cualquiera de las cosas cuyas definiciones conocemos, primero las ubicamos en el género, por el cual sabemos en general qué es, y después le añadimos las diferencias, por las cuales se distingue de otras cosas; y así se obtiene la noción completa de la sustancia de la cosa.

Pero, porque en la consideración de la sustancia divina no podemos tomar el qué como género, ni podemos establecer su distinción de las demás cosas por las diferencias afirmativas, es preciso llegar a ello por diferencias negativas. Y así como en las diferencias afirmativas la una contrae a la otra y se aproxima más a la completa designación de la cosa, según que se le hace diferir de más cosas, así también en una diferencia negativa es contraída por otra, que hace diferir de muchas; como si dijésemos que Dios no es accidente, porque se distingue de todos los accidentes. Y luego, si añadiésemos que no es cuerpo, lo distinguiríamos también de algunas sustancias; y así sucesivamente, por negaciones como estas, se lo distinguiría de todo lo que no es Él, y entonces se tendría una consideración propia de su sustancia, cuando se lo conocerá como distinto de todos. Sin embargo, no será un conocimiento perfecto, porque no se conocerá lo que Él es en sí”.

Analicemos todo esto por partes

Primero, Santo Tomás está utilizando la palabra "sustancia" en sentido muy amplio. Hay que tener en cuenta que utiliza una palabra de origen aristotélico, concebida fundamentalmente en *la física* de Aristóteles y transformada ahora en una teología cristiana. Se trata de una "gran" transformación. La principal aclaración al respecto es que, incluso en su sentido más metafísico, como "lo que es en sí" (sustancia), a diferencia de "lo que es en otro" (accidente), ello corresponde, en usuales interpretaciones de Santo Tomás, a "modos de ser finito"; o sea: modos de ser dentro de lo creado, y por ende no se aplican a Dios; si bien luego Santo Tomás dirá que Dios es "subsistente", negando de manera radical en Dios todo accidente, como lo que radicalmente "es" no participado, tal como lo dijimos comentando el capítulo 1. En tal sentido, la palabra sustancia está utilizada en este caso como "lo que Dios es", con la que precisamente ahora explicará que solo se conoce por remoción de las características de las cosas creadas.

"Pues la sustancia divina excede con su inmensidad toda forma que nuestro entendimiento alcance". Esta es la famosa des-proporción entre el entendimiento humano, creado, que puede conocer con sus solas fuerzas solamente lo creado, y al creador por negación: lo in-creado. "… Y así no podemos aprehenderla conociendo qué es, sino que tenemos alguna noticia de ella conociendo qué no es"; "aprehenderla". O sea: el intelecto humano "capta" algo de lo que las cosas son (*el tema del conocimiento en Santo Tomás* ***no es el problema*** *del conocimiento: seguiremos comentando eso*); ello es la "noticia" (*notitiam*), esto es, "noción", casi "concepto", como "lo concebido".

Afirma luego algo muy importante para su noción de conocimiento: "… tanto más perfectamente conocemos una cosa, cuanto más plenamente vemos sus diferencias con las demás". Es decir: captamos *relacionalmente* las esencias de las cosas; conocer qué es un tigre implica por ello mismo poder distinguirlo de un elefante; por ende, tenemos aquí una primera expresión sobre la limitación de la captación de las esencias por parte del intelecto humano, más allá de su obvia finitud, "… ya que cada cosa —reitera Santo Tomás— tiene en sí misma un ser propio, distinto de todos los demás". Uno podría preguntarse: ¿cómo "sabe" Santo Tomás que cada cosa tiene un ser propio; o sea, una naturaleza o esencia? Por un lado, como dijimos, cada vez que un ser humano cualquiera se da cuenta de que un tigre no es un elefante, se da cuenta, de esa manera imperfecta, de que la naturaleza de uno es distinta de la del otro. Pero ello depende también del contexto creacionista: Dios crea todo lo creado con una naturaleza determinada, cuyo conocimiento completo solamente lo tiene Dios e imperfectamente el ser humano. Esto tiene implicaciones básicas en todo el pensamiento de Santo Tomás, que iremos comentando.

Lo que sigue es una típica adhesión de Santo Tomás a la lógica de Aristóteles (recordemos siempre: el Aristóteles interpretado por él y por Guillermo de Moerbeke). "Género", "diferencia", etc., son modos de predicar lo universal (predicables) y corresponden al orden lógico, que Santo Tomás distingue siempre del orden real, pero a

la vez las distinciones lógicas tienen su fundamento último en lo real. (Veremos esto más adelante). Estos modos de predicar fueron también sistematizados por neoplatónicos posteriores a Plotino, como Porfirio. En la famosa definición de ser humano como animal racional, "animal" es el género y "racional" la diferencia específica; al añadirse esa diferencia se constituye otra "especie" (ser humano); eso daría la "noción completa de la sustancia de la cosa". "Completo" no quiere decir aquí total, absoluto, sino completo en el contexto de estas definiciones por género y diferencia, cuyas limitaciones comentaremos después.

Todo esto es esencial para el argumento clave de Santo Tomás, que es una analogía: así como conocemos lo creado "añadiendo diferencias afirmativas", podemos "conocer" lo in-creado, no añadiendo, sino removiendo, quitando características de lo creado. Y concluye: "… y así sucesivamente, por negaciones como estas, se lo distinguiría de todo lo que no es Él, y entonces se tendría una consideración propia de su sustancia, cuando se lo conocerá como distinto de todos". Consideración propia de su sustancia no es conocimiento completo, sino precisamente que el modo *propiamente humano* de conocer a Dios es por negación. Pero la conclusión final es la más interesante: "… Sin embargo, no será un conocimiento perfecto, porque no se conocerá lo que Él es en Sí". O sea: negar de Dios todas las características de lo creado no es conocerlo directamente, lo que es "en sí", sino in-directamente, por negación, que era precisamente lo que Santo Tomás quería concluir.

Por último, no podemos dejar pasar esta sutil expresión: "… Pero, porque en la consideración de la sustancia divina no podemos tomar el qué como géner…". Es decir: Dios no está en ninguno de los géneros de las clasificaciones que, con fundamento real, podemos hacer de las cosas creadas. Dios no está en el género de las sustancias ni en el de los accidentes, porque todos ellos son modos de ser de lo creado. Está más allá de todo género, y en ese sentido se sigue manteniendo la idea neoplatónica de que Dios es un *supra-ens*; pero como Santo Tomás amplía la analogía del término *ens*, no dice *supra-ens*, sino *maxime ens*, significando ello, como vimos, algo mucho más humilde de lo que parece: <u>*maxime ens* es igual que decir no-creado</u>. Olvidar todo esto y hacer aparecer a Dios como perteneciendo a un género supremo que llamamos "ser" *in abstracto*, que luego se divide en necesario o contingente, estando Dios en el género del ser necesario, ha sido un grave error metafísico que ha dificultado mucho la comprensión del pensamiento de Santo Tomás.

3. Anexos

3.1 El tema del conocimiento

Como vimos, hemos comenzado a aclarar varias cuestiones de dicho tema en Santo Tomás, pero vamos a esperar el momento en que hable de "aquello por lo cual conocemos" (*signum quo*) para compararlo con Kant, con la fenomenología actual, para lograr entender realmente qué quiso decir Santo Tomás en su momento y qué ganancias

obtenemos del diálogo con Kant. Pero paulatinamente iremos develando dos temas a ojos de la filosofía contemporánea y del tomismo como escuela: **uno**, en qué sentido y hasta qué punto habla Santo Tomás del conocimiento de la esencia; **dos**, qué significa esto en relación con el no conocimiento de la cosa en sí en Kant; **tres**, *hasta qué punto puede entenderse el conocimiento en Santo Tomás, si lo planteamos como otra gnoseología más en el contexto del problema pos-cartesiano del conocimiento*.

3.2 La armonía razón-fe

El conocimiento negativo de Dios refuerza la armonía razón-fe en Santo Tomás, porque es el fundamento racional de toda la teología mística especulativa, especialmente San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Edith Stein[32]. Todo el tema del rostro escondido de Dios; toda la oración, la meditación y la contemplación del misterio de Dios tienen en esta teología dogmática especulativa su razonabilidad. La fe en Dios se armoniza totalmente con la certeza racional de que a Dios se le conoce no directamente, sino indirectamente, negando su creaturidad. Pero ese conocimiento por la fe tampoco es el conocimiento directo de Dios: porque siempre lo vemos, en la armonía razón-fe, "en relación a" la criatura, como creador, como Padre, como redentor, pero no "en sí" ("… no se conocerá lo que Él es en Sí"). Para ello es necesario que la inteligencia humana sea elevada por un milagro de Dios hacia el *lumen gloriae*: un don sobrenatural por el que, una vez redimidos para siempre, lo veremos cara a cara. Hasta entonces, toda la vida intelectual y la vida mística consiste en ir contemplando ese misterio.

3.3 El supuesto racionalismo de Santo Tomás

El conocimiento negativo de Dios, como premisa anterior y necesaria para deducir los demás atributos divinos, explica mejor ante la filosofía contemporánea el sentido del pensamiento de Santo Tomás: no ese racionalista, que cree que puede penetrar intelectualmente un misterio, sino alguien que lleva a sus últimas consecuencias la armonía razón-fe, llevando así también a sus últimas consecuencias todo lo que podemos *deducir* de que Dios no sea lo creado. Son humildes deducciones, y no "conceptos", aquello por lo que Santo Tomás habla. Ello, a su vez, nos pone en un diálogo mejor orientado con problemas gnoseológicos y cosmológicos actuales.

---

3. Capítulo 15: *Quod Deus sit aeternus*. (Dios es eterno)

1. Contexto histórico

Santo Tomás no solo está interesado en demostrar que Dios, al ser in-creado, está fuera de la línea temporal que marca el Génesis ("Al principio creó Dios los cielos y la tierra..."), sino también en contraponer la eternidad de Dios con la eternidad del mundo, de la que hablaban los averroístas: esto es, que se podía demostrar, a través de

Aristóteles, que el mundo siempre había existido, porque el primer motor era siempre activo. Por supuesto, muchos tomistas piensan que la interpretación que Santo Tomás hace de Aristóteles es la correcta (a saber: la razón no puede necesariamente concluir que el mundo es eterno, con lo cual Santo Tomás afirma directamente que la razón no puede concluir necesariamente si el mundo *creado* es eterno o no: es un dato de fe); pero me pregunto si la interpretación de Averroes no captaba mejor "el espíritu" de la filosofía griega antigua, para la cual la noción de creación es inconcebible. Porque, como iremos desentrañando en estos comentarios, Santo Tomás introduce en la noción de causa eficiente la noción de creación, cosa que, creo, Aristóteles jamás concibió. Santo Tomás, siguiendo el espíritu del aristotelismo cristiano medieval, inaugurado por su maestro San Alberto, respeta plenamente el orden natural de las causas que se dan en el mundo (algo muy importante para el diálogo con los diversos paradigmas cosmológicos), pero, cuando afirma que el mundo es causado, se refiere a que el mundo es "lo creado"; esto es, que el mundo sea causado implica que el mundo ha sido creado por Dios. Y allí, como veremos, no se trata de que el mundo ha comenzado a ser, sino de que el mundo, sin Dios,"no sería" directamente. El salto de la causa "física-biológica", que Aristóteles manejaba, a la "causa metafísica" es un salto monumental, que Santo Tomás solo puede dar desde el paradigma judeocristiano y cuya razonabilidad implica un salto conceptual básico que, como veremos, permite hoy un interesantísimo diálogo con la cosmología actual, pero fundamentalmente permite entender la amplitud de la noción de causa en Santo Tomás.

2. Argumento central

Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est Deum esse primam causam. Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

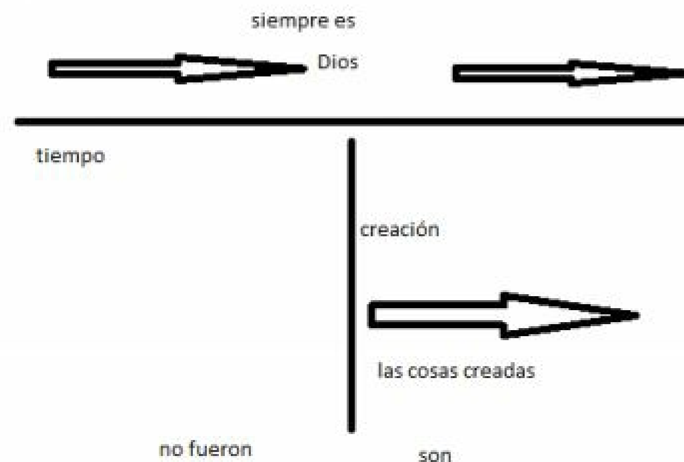
"Si Dios alguna vez no fue, y después fue, fue sacado por alguien del no ser al ser; mas no por sí mismo, porque lo que es no pudo obrar algo. Mas si por otro, este es anterior a él. Pero se ha demostrado que Dios es causa primera; por lo tanto no comenzó a ser; por lo cual tampoco dejará de ser, porque lo que siempre fue tiene virtud para siempre. Es, pues, eterno".

En este argumento hay un delicado paso —que se da también en otros argumentos del mismo capítulo— del "comenzar y dejar de ser" a "ser el creador", o sea Dios en relación con las creaturas. Para la inteligencia humana es casi intuitivo que aquello que comienza y/o deja de ser no es eterno. Pero, ¡cuidado!, porque eterno puede ser también el mundo, según Aristóteles. La cuestión es que Dios puede decidir crear un mundo eterno o no, porque el eje central del ser creado no es necesariamente comenzar a ser o dejar de ser, sino depender, en su ser, de la voluntad creadora de Dios (y por eso en lo creado no es lo mismo su naturaleza que su "estar siendo creado"). Por ello Santo

Tomás salta con mucha rapidez entre tres casos metafísicos: lo que comienza a ser y deja de ser; lo que, siendo creado, podría no haber comenzado a ser y/o podría no dejar de ser; y Dios mismo, que "no puede no ser", y de ahí su eternidad, que otra vez sale de lo humanamente concebible para deducirse por negación. Para Aristóteles, todo lo corpóreo, sea viviente o no, comienza a ser y deja de ser ("generación y corrupción"); pero el mundo en su conjunto no comienza a ser ni deja de ser. Según Santo Tomás, los ángeles comienzan a ser, porque son creados, pero no en un nacimiento temporal como las cosas que concebimos habitualmente. Santo Tomás pone lo generable y crorruptible (a lo que llama propiamente "contingente") con los ángeles, que no se generan ni se corropomen como las cosas corpóreas, en un solo conjunto: lo creado. Luego comentaremos la naturaleza metafísica de los ángeles según Santo Tomás. La cuestión es que, según él, reinterpretando a Aristóteles y colocándolo dentro de su contexto judeocristiano, tanto lo contingente como los ángeles son "creados", porque dependen de la voluntad de Dios para ser (y por ello podrían no haber sido). Pero Dios no puede no ser, luego...

Con esta aclaración vemos la rapidez del juego del lenguaje de Santo Tomás. Primero ejemplifica el "no necesariamente tener que ser" con lo de "si alguna vez no fue". Como vimos, el "no necesariamente tener que ser" se aplica a todo lo creado, de lo cual las cosas contingenges, en su singularidad, "alguna vez no fueron". O sea: como seguiremos analizando, todo lo contigente es creado, pero no todo lo creado es contingente.

Pero al comenzar diciendo que, si Dios alguna vez no fue, fue sacado por alguien del no ser al ser, Santo Tomás introduce la noción de causa, porque la expresión "alguna vez no fue" implica dos posibilidades: una, muy visible para el ser humano, y con la que Santo Tomás juega y ejemplifica constantemente; a saber: este caballito que nació y por ende "alguna vez no fue", y por ende todos nos remitimos a la mamá y el papá caballos. Otra, la que manejamos en el capítulo 13: el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est*, y todo aquello que tiene esa diferencia está causado por otro, porque lo participado no es "por sí mismo", con lo cual da el salto a la causalidad meta-física que abarca a todos los entes creados: tanto a los que por voluntad divina están dentro del nacimiento y la muerte natural, con un orden natural creado así por Dios, como los que son creados directamente ("directamente" significa: sin el concurso de causas segundas biológicas) y no dejan de ser, porque no son contingentes; esto es, son solo espíritus que no pueden "morir", excepto ser "aniquilados", si Dios quisiera: de esto son ejemplo los ángeles. Por ello concluye Santo Tomás la eternidad de Dios. Porque, en este sentido, lo creado *no necesariamente siempre* tiene que estar siendo creado, mientras que Dios, al ser in-creado, necesariamente "siempre" es. Pero cuidado con ese "siempre", porque es casi una palabra entre análoga y equívoca. O sea: el intelecto humano concibe e imagina una línea temporal, donde "va circulando" Dios, y en un determinado momento "crea". Dios sería así eterno, porque "está siempre en el tiempo", y lo creado no es eterno, porque "comenzó a ser en el tiempo". El esquema erróneo es este:



He ahí el engaño del intelecto humano en esta cuestión, donde se coloca a Dios en la misma línea de tiempo que las creaturas, como si el tiempo fuera una cosa aparte de Dios y de ellas, en la que Dios es y las criaturas comienzan a ser.

Pero el asunto es que Dios, al ser in-creado, está fuera de todo tiempo, de todo transcurrir, de todo "pasar a ser" por alguna causa. El tiempo, el ayer, el hoy, el mañana, los tiempos verbales, son propios de la creatura, aunque aplicados analógicamente a Dios en el impresionante misterio de la encarnación y todas sus implicaciones (la "historia de la salvación"). De Dios lo que hay que hacer es remover sencillamente todo tiempo, por deducción, aunque sea para nosotros in-concebible. Como humanos que somos, tendemos a imaginarnos a un viejito infinito que "está allí eternamente", y es inevitable imaginarnos eso, pero debemos saber que *no* es así. ¿Y cómo es? ¡No lo sabemos! Decir "Dios es eterno" es volver a decir que no es creatura y, por ende, no tiene el tiempo que propiamente tienen las creaturas. O sea, no puede pasar del no ser al ser, pero no porque "siempre temporalmente" es, sino porque es radicalmente in-causado; o sea, causa primera. El *semper* aplicado por Santo Tomás es remover el ser causado, cosa que, como vemos, no tiene que ver con nada temporal, y esa es precisamente la cuestión. Esto será importantísimo para el tema de la providencia, como veremos después.

3. Anexos

a) Los problemas cosmológicos actuales

Es muy común en la época actual que ciertos físicos creyentes tiendan a estar de acuerdo con la teoría del *big bang*[33], y los agnósticos, en cambio, con la teoría de que hay una

sucesión permanente de *big chunks* y *big bangs*, como si esa hipótesis de eternidad del cosmos fuera contraria a Dios como creador y, en el otro caso, como si el *big bang* pudiera conducir a "quién encendió la chispa" como la demostración de Dios. Es un *non-sequitur* en ambos casos. Ni de la física actual ni de la física de Aristóteles se puede llegar a Dios como causa primera en el sentido de creador; ni de la eternidad del mundo, sea en Aristóteles sea en Averroes o en la física actual, se puede pasar a la negación de Dios como causa.

Alguien me diría que Santo Tomás sí lo hace con la física de Aristóteles, como parece ser en las tres primeras vías de la *Suma teológica* y en las múltiples veces que utiliza argumentos tomados de la física de Aristóteles en esta misma *Suma contra gentiles*. No, porque en esos casos da el "salto metafísico" de la causa física a la causa meta-física: a saber, que todo ente creado (finito) está sostenido en su ser por Dios. Ya vimos cómo da ese salto: suponiendo siempre el tipo de causalidad metafísica que explicó en *De ente et essentia* y la vía de la participación neoplatónica. El uso de la física y la biología, tanto en su época como en la nuestra, son recursos didácticos para mostrar la contingencia de las cosas creadas y usar esa contingencia como un caso del "no necesariamente estar creado", más allá del valor de verdad de los paradigmas científicos epocales. Pero cabe reconocer que, tanto en su época como en la nuestra, el nacer y el morir son óptimos recursos para poder entender la causalidad que permite dar el paso a Dios.

Finalmente, ¿cuál es la razón por la cual un universo físicamente eterno no niega de ningún modo a Dios como causa primera? Adelantándonos a temas que luego veremos más profundamente, la causalidad de Dios no es como el primer eslabón de una cadena, y por ende dentro del mismo tipo de causas físicas o biológicas. En términos aristotélicos, es obvio que una causa eficiente instrumenral remite a una causa eficiente principal, pero esta última "puede no haber sido", y por tanto resulta necesario el paso a la caua meta-física: Dios como lo que sostiene en el ser a lo creado. Dios no "creó": crea, en presente; está sosteniendo en el ser a la creatura. *La finitud de la creatura no consiste en comenzar a ser, sino en no necesariamente tener que ser, y depender por ende de un acto de causalidad permanente por parte de Dios como causa primera*. "Primera" no quiere decir por consiguiente "el que enciende la chispa", sino que sostiene en el ser a toda la creación, respetando, dentro de ella, obviamente, al orden de causas segundas (orden establecido por Dios), donde sí hay causas físicas y biológicas que dejan de causar una vez producido su efecto (un niño que nace y un padre que muere). Por lo mismo, aun en el caso de que el universo físico fuera una sucesión permanente de *big chunks* y *big bangs* (según la metodología de Popper sabemos que nunca podemos pasar del nivel hipotético), esa sucesión permanente estaría sostenida en su ser por Dios como causa primera. La afirmación de que el universo creado por Dios comenzó a ser es un dato de fe, como bien aclara perfectamente Santo Tomás[34]. Más adelante haremos una aclaración adicional sobre la expresión "comenzar a ser", aplicada a la creatura.

b) Los problemas existenciales y el existencialismo cristiano

Pero, después del paso de la modernidad (que no es lo mismo que el iluminismo), las cosas han cambiado, en el sentido de un verdadero progreso en la armonía razón-fe. El paso a Dios es, sobre todo ahora, a través de la persona. Dice Marcelo Sánchez Sorondo, cuando comenta la *Fides et ratio*: "*... Tal vez hoy más que nunca, después del camino de la modernidad, no queda solamente por recorrer la importante vía medieval que va desde el ente creado hacia el Ente increado, sobrevolando un poco el problema del ser humano, de su interioridad y de su intersubjetividad, que después de San Agustín y de la polémica antiaverroísta de santo Tomás (hic homo singularis intelligit, vult, amat) parecía olvidado en una "panica-onto-lógica". Nuestro Papa, que "conoce y vive en la filosofía contemporánea como en su propia casa" (J. Marías), es consciente de una nueva riqueza de la modernidad y no es pesimista: "Quiero subrayar que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Baste citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas y del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad" (n. 91). Más aún, después de las primeras páginas de la encíclica, centra el punto especulativo del problema de la modernidad: "La filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención sobre el hombre" (n. 5)*"[35]. Y el mismo Karol Wojtyla: "… *El pensamiento contemporáneo, al alejarse de las convicciones positivistas, ha hecho notables avances en el descubrimiento, cada vez más completo, del hombre, al reconocer, entre otras cosas, el valor del lenguaje metafórico y simbólico. La hermenéutica contemporánea —tal como se encuentra, por ejemplo, en las obras de Paul Ricoeur o, de otro modo, en las de Emmanuel Lévinas— nos muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre.*

En la misma medida que el positivismo nos aleja de esta comprensión más completa y, en cierto sentido, nos excluye de ella, la hermenéutica, que ahonda en el significado del lenguaje simbólico, nos permite reencontrarla e incluso, en cierto modo, profundizar en ella. Esto está dicho, obviamente, sin querer negar en absoluto la capacidad de la razón para proponer enunciados conceptuales verdaderos sobre Dios y sobre las verdades de fe.

Por eso, para el pensamiento contemporáneo es tan importante la filosofía de la religión; por ejemplo, la de Mircea Eliade y, entre nosotros, en Polonia, la del arzobispo Marian Jaworski y la de la escuela de Lublin. Somos testigos de un significativo retorno a la metafisica (filosofía del ser del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios. Y lo que Santo Tomás definía como ***actus essendi*** *con el lenguaje de la filosofía de la existencia, la filosofía de la religión lo expresa con las categorías de la experiencia antropológica.*

A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de santo Tomás, pero el

camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del «yo» y el «tú». Esta es una dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia. ¿Dónde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un «coexistir» en la dimensión cotidiana —«tú» y «yo»— y también en la dimensión absoluta y definitiva: «yo»-«Tú». La tradición bíblica gira en torno a este TÚ, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres, y después el Dios de Jesucristo y de los apóstoles, el Dios de nuestra fe.

Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios y en la comunión con ese eterno TÚ. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la Creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es —como enseña san Pablo— «la eterna elección del hombre en el Verbo que es el Hijo». (Cfr. Efesios 1,4)[36].

Este progreso del pensamiento humano no tiene que ver con una táctica, con una adecuación a los tiempos y/o a la sensibilidad contemporánea. La comunicación con el otro en una verdadera experiencia de misericordia, de escucha; es una verdadera experiencia indubitable, un carácter especial de la inter-subjetividad, donde se abrazan lo que hemos disociado en metafísica, antropología y gnoseología. Implica haber pasado del *yo soy* al *nosotros somos* con todas sus consecuencias. Es lo que planteábamos en los puntos 1.3.2[37]. Es el camino de un existencialismo cristiano, donde lo relevante es la *no-eternidad-de-sí-mismo*, captando en el propio yo su radical poder no ser. Este camino, citando a Santo Tomás, a Descartes, a Husserl y a Heidegger, es recorrido con toda maestría por Edith Stein en *El ser finito y eterno*, donde la temporalidad de nuestro propio yo es el camino para ver, de modo contrapuesto, la eternidad del Creador[38].

Esto es importantísimo, porque gran parte de las reacciones existencialistas contra Hegel (Kierkegaard, Unamuno) *le dejan a Hegel o a la ciencia "la razón", retroalimentando con ello una noción reducida de razón que es inútil para el diálogo razón-fe*. Un existencialismo cristiano, en cambio, *razona* sobre el sentido que tiene la pregunta por la propia existencia, cuando esta se muestra, por experiencias humanas, finitas; es un sentido de razón que retoma a Husserl y por eso la experiencia de Edith Stein fue tan importante. Cómo sea el "mundo" como cosmos externo al ser humano no es tan relevante como que el mundo de la vida (inter-subjetivo y en ese sentido interno al ser humano) es limitado, siendo la limitación en el tiempo (el nacimiento y la muerte) el camino para tomar nuevamente conciencia de nuestra finitud creatural.

---

4. Capítulo 16: *Quod in Deo non est potentia passiva.* (En Dios no hay

potencia pasiva)

1. Contexto histórico

Hay que tener en cuenta que cuando Santo Tomás escribe esta obra ya es un consumado comentarista de Aristóteles. Hasta este momento no he utilizado sus argumentos más directamente aristotélicos, porque, como ya he dicho, la metafísica de Santo Tomás es una metafísica esencialmente creacionista, con fuerte influencia neoplatónica, que se nutre, además, de una renovada interpretación de Aristóteles, precisamente desde esa visión creacionista. Pero ya era inevitable que los conceptos propiamente aristotélicos aparecieran. Por eso hay que advertir que cada vez que Santo Tomás los utiliza, están renovados por su propia interpretación. Por lo demás, hay que distinguir entre: a) qué quiso decir verdaderamente Aristóteles en su momento; b) cuál es la síntesis cosmológico-física aristotélica que utiliza e interpreta Santo Tomás; c) el paso, muchas veces invisible, que Santo Tomás da de la física a la metafísica de Aristóteles, todo desde su visión creacionista. Respecto al punto a), me mantengo agnóstico o a lo sumo haré algunas conjeturas. Respecto al punto b), hay que distinguir del paradigma aristotélico-ptolemaico (que Santo Tomás absorbió en su momento como hoy absorbemos Newton, Plank o Einstein), de la física de Aristóteles. El primero es tan conjetural como hoy lo son Newton, la física cuántica, Einstein, etc. Lo segundo puede permanecer hoy en una especie de "fenomenología de lo físico", o lo que los tomistas llaman "filosofía de la naturaleza", donde nociones como movimiento, espacio, tiempo, cuerpo, materia, etc., son consideradas "en su esencia" y no en hipótesis dentro del método hipotético-deductivo Hempel-Popper. Esta última fenomenología de la física es interpretada siempre por Santo Tomás desde su metafísica creacionista, con lo cual si lo que queda de Aristóteles es poco o mucho no tiene relevancia: el asunto es que es una síntesis nueva, donde nociones tales como sustancia, accidente, cualidad, relación, movimiento, acto, potencia, materia, forma, sustancia primera, etc., son todas renovadas desde la metafísica creacionista, y así lo haré yo también.

En este sentido, nociones presumiblemente utilizadas por Aristóteles para explicar el movimiento del mundo físico (debate que venía desde Parménides), como acto y potencia, son utilizadas por Santo Tomás para explicar la relación entre Dios y las criaturas, y para seguir analizando por remoción lo que podemos decir de Dios. Que Dios no sea "pasivo", sino "activo", y activo de manera infinita; y que ello se identifique con su mismo ser, es básico para el Dios judeocristiano creador, Padre todopoderoso. Ello lo seguirá analizando Santo Tomás cuando en el libro II reflexione especialmente sobre la creación del mundo.

2. Argumento principal

Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum

se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

"Pues todo aquello en cuya sustancia se mezcla la potencia, según lo que tiene de potencia puede ser o no ser; porque lo que puede ser, puede no ser. Mas Dios de suyo no puede no ser, puesto que es eterno; luego en Dios no hay potencia para ser".

Este es un buen ejemplo de lo mucho que Santo Tomás puede decir en pocas líneas.

Primero, volvamos a decir que Santo Tomás está utilizando el término sustancia en sentido amplio; esto es, como naturaleza o sustancia segunda (clasificación que viene de Aristóteles), que, como vimos, con mucho cuidado y con analogía, se puede aplicar a Dios.

Segundo, toda creatura tiene un aspecto potencial, *no* porque necesariamente pase temporalmente de un modo de ser a otro modo de ser en tanto comenzar a ser (como los seres vivientes, que nacen: antes estaban "en potencia" de nacer); sino porque toda creatura tiene un aspecto potencial en tanto que, al estar siendo creada, está siempre recibiendo el ser de Dios; está recibiendo la acción causal de Dios en tanto "creada". No es que radique en la creatura esa capacidad para ser creada o no; como veremos después, el que crea es Dios y por ello la creatura "es", si es creada, o "podría no haber sido", si Dios decide no crear. Ahora bien: ese "estar recibiendo siempre el ser de Dios", implica "estar siempre en potencia de recibir ese ser creado", que L. S. Ferro llama potencia en tanto que principio[39]. A su vez, ese "siempre" no implica paso del tiempo, sino lo que Santo Tomás llama *causa essendi*, causa en el ser; o sea, aquella causa que, terminada su acción de causar, el efecto deja de ser; y efectivamente, como vimos al comentar el capítulo 13, la creatura no puede sostenerse a sí misma en el ser, si Dios deja de causar.

Por eso dice Santo Tomás que "... todo aquello en cuya sustancia se mezcla la potencia, según lo que tiene de potencia puede ser o no ser". Ello abarca a todas las creaturas, sobre todo a los ángeles (la gran novedad de Santo Tomás en su momento), que no nacen o mueren biológicamente sino que son creados sin nacimiento (no son vivientes corpóreos) y si Dios quisiera podrían ser "aniquilados"; esto es, dejar de ser por el cese de la acción creadora de Dios (que por fe, no por argumentos de razón, sabemos que no sucede así, porque Dios no suspende tal acción creadora). La interacción entre creación y el orden natural biológico la veremos en su momento, especialmente cuando distingamos con Santo Tomás, con cuidado, entre conservación, concurso y providencia (para nosotros, el eje central de su metafísica; no el comentario a *La metafísica* de Aristóteles). Por ahora, baste con que todo aquello "en cuya sustancia se mezcla la potencia" es creatura. Por ello, por remoción, Dios no tiene potencia (excepto potencia activa, como veremos después), y como creador es necesario absolutamente; por ello "no puede no ser", que como vemos Santo Tomás identifica con la eternidad divina, ya analizada.

Pero ¡cuidado!, porque Santo Tomás se permite un desliz desde lo que hoy es la lógica modal. Tratando de enfatizar precisamente el carácter creatural de todo aquello que "esté en potencia en tanto principio" para estar siendo creado, dice que lo que puede ser, puede no ser, porque está pensando en la creatura, que, como dijimos, "es" si es creada o "podría no haber sido", si Dios decide no crear, y en ese sentido puede ser o no ser; y también en ese sentido lo que puede ser (creado) puede no ser (creado). Porque, según la lógica modal actual[40], lo que puede ser es solo aquello que no es contradictorio (lo posible), mientras que lo que puede ser o no ser es lo contingente. Lo posible se contradice con lo imposible (lo que no puede ser, lo que atenta contra el principio de no contradicción), y lo contingente se contradice con lo necesario (lo que no puede no ser); por ello Dios es posible y a la vez necesario, porque no es contradictorio aquello a lo que llegamos por remoción y a su vez es necesario. Pero Santo Tomás está pensando en la creatura que puede ser creada o no (lo que podríamos llamar contingencia metafísica absoluta, dado que Santo Tomás reserva el término contingente a aquello que en términos aristotélicos nace y muere, o en términos más amplios se genera y se corrompe (deja de ser) según el orden de causas segundas en el mundo físico.

3. Anexo. Santo Tomás y la incorporación de categorías aristotélicas

1. La incorporación del pensamiento aristotélico, por parte del aristotelismo cristiano medieval de San Alberto Magno, implicó un enorme progreso en la relación razón-fe. Sin embargo, siempre ha generado resistencias. Ya en su momento Santo Tomás fue condenado por algunos obispos, porque, al atraverse a manejar la antropología, la física y la metafísica de Aristóteles, es confundido con Averroes. San Alberto mismo tiene que salir en defensa de su genial discípulo en el Concilio de Lyon; todo esto es muy conocido y nada tenemos que agregar desde un punto de vista histórico[41].

El problema es que, así como en su momento Santo Tomás fue confundido con un averroísta, hoy es confundido con un aristotélico. Como ya dijimos, todas las categorías aristotélicas, sea cual haya sido su significado originario, fueron transformadas por el cristianismo agustiniano de Santo Tomás, donde el eje central de su pensamiento es Dios creador, las cosas creadas por Dios y cómo estas retornan a Dios (que es la estrucura de las dos sumas), y por eso el núcleo central (en el sentido de Lakatos) de su pensamiento es este: creación, conservación, concurso y providencia. Ahora bien: para tratar todo ello según la armonía razón-fe, Santo Tomás incorpora todo lo necesario: no solo toda la tradición neoplatónica agustiniana, sino Boecio, Avicena, Averroes, Avicebrón, Maimónedes, los Santos Padres y, como gran novedad, el Aristóteles introducido por San Alberto, que fue totalmente traducido de vuelta por Fr. Guillermo de Moerbeke. El trabajo de Santo Tomás como "comentador" de esas traducciones es ciclópeo y notable, pero el punto es que no se trata solo de un comentador: es un transformador, un recreador permanente, porque todo es visto desde la creación[42]. Por eso voy introduciendo las categorías aristotélicas no a priori, desde un manual aristotélico, sino como el mismo Santo Tomás las va utilizando en la *Suma contra gentiles*, para que sean

vistas en ese contexto.

Pero esto no soluciona las cosas. Primero, aún no he comentado el tema del conocimiento en Kant, donde las categorías aristotélicas son también transformadas, ni explicado cómo podemos mantener hoy lo que retrospectivamente llamamos realismo en Santo Tomás, una vez producida la revolución copernicana de Kant. Ese tema lo abordaré en su momento. Lo que ahora podemos comentar es que hoy el rechazo a este sutil aristotelismo de Santo Tomás se debe a que muchos, desde la fe, lo ven como una "helenización" del cristianismo, donde el cristianismo habría sido reducido "a la razón griega". Eso es parte de las preocupaciones centrales del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona.

Ante esto, hay que tomar en cuenta varias cuestiones:

a) La razón humana nunca se da *in abstracto* de historicidad (en el sentido de Gadamer), sino siempre en un mundo de la vida (cultura), pero ello no implica que deje de ser humana y analógicamente comunicable en un margen de intersección de horizontes. De igual modo que lo humano no se reduce a este individuo humano en particular, pero a la vez el individuo humano es totalmente humano, la razón humana no se reduce a una cultura en particular, sino que a la vez cada cultura es totalmente racional en tanto participante de una razón que se va auto-explicando, analógicamente, a través de la historia humana.

b) En esa historia, la razón humana, que nunca habría salido de los debates pos-aristotélicos de la cultura griega, tiene ante sí un acontecimiento único y decisivo: la revelación de Dios, que había comenzado con el judaísmo, y continúa en el cristianismo, exotérico, proselitista, comunicante de sí a todos, apologético, y por ello hace un puente con la razón griega anterior, sobre todo la neoplatónica. Al hacer eso, las categorías neoplatónicas y aristotélicas (al menos en física y en lógica) dejan de ser solamente lo helénico para ser transformadas por el acontecimiento humano principal —esto es, el cristianismo—, que transforma también a la razón humana, al intentar defenderse de la acusación de absurdo. Esa apologética de sí misma, como no absurda por creer en Dios creador y redentor, eleva a la misma razón a alturas que hubieran sido imposibles sin el acontecimiento cristiano.

c) La razón humana no es, por ende, reductivamente griega, africana o asiática: todas las culturas son expresiones analógicas de una razón humana que desde el cristianismo tiene que exigirse a sí misma cómo hacer razonable el misterio, sin que deje de ser misterio, o renunciar a ello, quedándose en el absurdo o en el intento de una razón que no reconoce al cristianismo como desafío, pero entonces tiene que explicar por qué y de ese modo lo incorpora

d) Hay que distinguir, cuando se incorpora a algún clásico a otro horizonte, los diversos juegos de lenguage que se fusionan en ese diálogo. Santo Tomás sigue

de cerca al lenguaje aristotélico, aun cuando a veces ese lenguaje se quede muy corto aplicado al teísmo creacionista. No es tal vez el caso de las nociones más básicas de la metafísica de Aristóteles, pero sí de su física, cuestión esta que incluso hoy produce muchas confusiones, sobre todo en la noción de causa eficiente aplicada a la creación y en nociones relacionadas con su física: el caso clásico, que escandaliza a muchos, es la noción de primer motor aplicada a Dios. Ahí se ve claro que Aristóteles estaba pensando en una cosa y Santo Tomás en otra, comunicadas analógicamente por la noción de causa, pero Santo Tomás mantiene el lenguaje aristotélico. No es la única vez que lo hace y para hacer las distinciones necesarias no hay reglas claras, sino el manejo del contexto, razón por la cual la hermenéutica de Santo Tomás no es fácil. Yo creo haber encontrado una clave: no olvidarme *nunca* de que Santo Tomás está pensando *siempre* desde la creación.

e) Ciertas nociones básicas aristotélicas, transformadas como Santo Tomás las utiliza y habiendo asumido el debate con Kant, pueden ser desarrolladas desde la dinámica del yo y el nosotros, con método fenomenológico, como comenzó a hacerlo la ya citada Edith Stein. Ese camino antropológico es lo que termina de sacarlas de su contexto aristotélico-ptolemaico no-creacionista. Esto se encuentra también, aunque de modo indirecto, en el orden que estamos siguiendo según la *Suma contra gentiles*, porque asumimos una hermenéutica realista[43], donde los horizontes humanos "humanizan" el conocimiento de las cosas no humanas, y al tener en cuenta siempre el contexto creacionista de Santo Tomás, todo —aun los ejemplos más biológicos y en principio más adecuados al Aristóteles original— es visto desde lo humano; y en este caso un contexto humano entrecruzado con la auto-revelación de Dios creador y redentor, donde Dios asume el horizonte humano —se hace hombre— pero a la vez demanda a la razón humana su máximo despliegue para comprender al emisor del mensaje.

---

5. Capítulo 18: *Quod in Deo nulla est compositio*. (En Dios no hay composición alguna)

1. Contexto histórico

Que Dios es la suma simplicidad no es novedad en el contexto pratrístico y escolástico en el que Santo Tomás se mueve, pero en él hay un agregado especial: en su época no era fácil explicar la distinción entre la simplicidad de Dios y la espiritualidad de los ángeles. Era ya conocida la tesis aristotélica según la cual todo cuerpo está compuesto de materia y forma —por lo cual Santo Tomás puede decir fácilmente en el capítulo XX que Dios no es cuerpo, refutanto una tesis de David de Dinando, que siempre lo irritó— pero así los entes creados solo espirituales, como los ángeles, no serían compuestos y entonces... Para solucionar esto, San Buenaventura había desarrollado la tesis de que en los ángeles hay materia espiritual y forma espiritual. Pero Santo Tomás, extendiendo la participación

a todas las creaturas, como vimos en el capítulo 13, sostiene que todo lo creado es "compuesto" por *id quod esse recipit* y el *esse* (ya vimos el carácter tan especial de esa "composición": no se trata de dos elementos), y de ahí remueve fácilmente toda composicón en Dios, en el que no hay *quod esse recipit*. Todo esto, como vimos, sustentado en el capítulo 16, en el que afirma que en Dios no hay potencia pasiva, y que en el capítulo 13 constituye el eje central demostrativo de todo lo que sigue...

2. Argumento central

In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

"En cualquier género, tanto más noble es algo cuanto más simple, así como en el género de lo cálido lo más noble es el fuego, que no tiene ninguna mezcla de frío. Así pues, lo que es lo sumo en excelencia entre todos los seres debe ser lo sumo en simplicidad. Mas a este que tiene la suma excelencia entre todos los seres lo llamamos Dios, como que es la causa primera, pues la causa es más excelente que el efecto. Luego no puede haber en él composición alguna".

Elijo este argumento, porque es el que se corresponde con la participación, eje central del capítulo 13 y de toda la metafísica y la teología de Santo Tomás. Se desprende a su vez del capítulo 16 y adelanta los importantísimos capítulos 21 y 22. Si la creatura creada, por ser creada, está esencialmente "compuesta" de *id quod esse recipit* y *esse,* Dios, al no ser creatura, es no compuesto. Para explicarlo, en este caso Santo Tomás recurre nuevamente al tema de los grados de la participación en el acto de ser, y para ello, de vuelta, comienza con el plano lógico y salta al plano metafísico. (Como hemos explicado, cuando da ese salto es porque ya supone la analogía y la diferencia entre el plano predicamental y el trascendental).

Por eso comienza con el predicable género. (Los predicables son, como vimos, modos de predicar un concepto universal, que en tanto que universal es ente de razón, no real, pero con fundamento remoto en la naturaleza de las cosas realmente existentes en cada cosa existente). Y entonces, como explicó en la vía de la remoción, a medida que vamos removiendo diferencias específicas (otro predicable), vamos acercándonos a lo más simple. Si no hubiera sido por la diferencia entre lo predicamental y lo trascendental, Santo Tomás no habría salido del solo neoplatonismo esencialista, donde podríamos decir que los caballos existentes participan en el concepto "caballo", y este, a su vez, en "animal", y este, a su vez, en "sustancia viviente", y este, a su vez, en "sustancia", que sería lo más simple. Por eso pone el ejemplo del fuego: las cosas cálidas participan del fuego, pero no son "el" fuego. Las cosas cálidas son compuestas en tanto implican la cosa más el fuego en tanto el grado de calor que tienen, mientras el fuego es simple. Y en

ese sentido (ahora el ejemplo es mío), así como las cosas mojadas participan del agua, las cosas que tienen ser (que son creadas) participan no de lo que tiene ser, sino de lo que "es ser" (el creador). Pero la analogía hace el "salto metafísico": porque el ejemplo de las cosas mojadas y el agua, o las cosas cálidas y el fuego, no pasa del plano lógico —no real —, porque no se da en la realidad el agua o el fuego en sí mismo (el error platónico que Santo Tomás siempre rechazó), sino cosas mojadas o cálidas solamente. En cambio, como vimos en el capítulo 13, sí se puede llegar lógicamente a que las cosas que participan del ser son causadas por "lo no participado", porque se introduce la noción de causa en un principio real de causalidad metafísica: todo aquello cuya naturaleza es otra que su ser es causado por otro, y porque se habla no de un concepto universal, sino del acto de ser, que es universal, no como los conceptos universales, sino en tanto todas y cada una de las cosas creadas tienen el ser dado por Dios.

Por ello es importante que Santo Tomás diga en un momento: "... Mas a este que tiene la suma excelencia entre todos los seres lo llamamos Dios", párrafo parecido a cada final de las cinco vías: "y a esto llamamos Dios". Santo Tomás no parte de una idea abstracta de ser, a la cual hay que agregar luego la suma existencia, sino de las cosas reales, desde las cuales, por remoción, se llega a lo que no es Dios, que es incognoscible, excepto por deducción de sus caracterísitcas negativas, y por eso Santo Tomás dice: "y a esto llamamos Dios" (*hoc autem...*). Y agrega que es la causa primera, pues es el creador, y algo muy importante para la gradación en el ser: la causa es más noble que el efecto, no porque la causa tenga siempre un grado de ser superior al efecto, sino porque la naturaleza de la causa está siempre de algún modo (analógicamente) en la naturaleza del efecto,y por ello la causa es analogante y el efecto es analogado. Finalmente, ya dijimos por qué, más allá del círculo hermenéutico entre razón y fe, no hay una petición de principio en pasar de las cosas creadas a Dios creador: porque las personas, al captar el sentido de la pregunta por el sentido de su existencia, captan que "podrían no haber sido", lo cual es "captar borrosamente" la noción de "ser creado". aunque aún no capten o acepten ese sentido de "no estar siendo necesariamente".

3. Anexo. El acercamiento a los capítulos 21 y 22

Con este capítulo nos estamos acercando a uno de los ejes centrales de la metafísica de Santo Tomás, que se seguirá explicitando en los capítulos 21 y 22: a saber, que Dios es su esencia y que en él se identifican esencia y *esse* (ser). Para ello, tenga en cuenta el lector que estamos teniendo siempre cuidado de las siguientes cosas:

d) Ir presentando esta metafísica progresivamente, siguiendo el orden de la *Suma contra gentiles*, no porque sea el único orden posible, sino porque es un orden que al menos no intenta sistematizar una metafísica al estilo de los manuales racionalistas posteriores.

e) Trataré de ser fiel al carácter creacionista de cada noción, para que se vea que esto no es aristotelismo y/o neoplatonismo comentado por Santo Tomás, sino

Santo Tomás asumiento y transformando la filosofía antigua;

f) Tengo plena conciencia de los límites del lenguaje humano al tratar estos temas; que ninguna fórmula cierra el tema, pues siempre queda abierto un perfeccionamiento conceptual y terminológico al tratarlos, conforme a los límites de los juegos del lenguaje que comento en la introducción. Trataré de ser todo lo riguroso que pueda con el lenguaje, pero de manera asintótica. Evitaré adrede los debates intra-escolásticos que han girado en torno a la distinción entre esencia y *esse*. Y si el lector ve que el lenguaje llega a un límite en su coherencia y en sus posibilidades expresivas, tenga en cuenta que yo tengo plena conciencia de estar caminando siempre por esa pendiente resbaladiza entre el límite del lenguaje y el error, sin que haya una norma exacta para distinguir entre una cosa y otra. Con ello estoy dando también este mensaje: nadie puede evitar caminar por esa pendiente cuando trata estas cuestiones, porque cada una de ellas tiene su propia pendiente.

---

6. Capítulo 21: Quod Deus est sua essentia. (Dios es su esencia)

1. Contexto histórico

Santo Tomás podría haber seguido a la letra la tradición neoplatónica, según la cual Dios no es *ens*, sino un supra-*ens* y, en vez de afirmar que "es su esencia", podría haber dicho que su esencia es incognoscible: ¿No sería ello el coherente resultado del capítulo 14? No, en la medida que Santo Tomás usa una nueva síntesis: la participación unida a la causalidad metafísica y a la analogía. Con ello se coloca en una tensión linguística y conceptual que es a la vez lo más rico y lo más complejo de su metafísica creacionista. *Todo es ente*, de modo analógico, y Dios, por ende, también. Lo esencialmente diferente del ente real no es Dios, sino el ente de razón, en el que Santo Tomás ubica los entes imaginarios, las negaciones, las privaciones y las relaciones de razón, donde entra todo el orden lógico[44]. Pero Dios es ente: no un modo de ser, ni un tipo de ente, ni un género, sino aquello que, *por remoción, es aquel cuya esencia es ser.* (El *esse*).

2. Argumento central

Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est

autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

"De lo dicho puede concluirse que Dios es su esencia, su quididad; o sea, su naturaleza. Pues en todo aquello que no es su propia esencia o quididad, es preciso que haya alguna composición. Y como en cualquier ser está su esencia, si en algún ser no hubiera nada más que ella, todo lo que la cosa es sería su esencia; y así el mismo ser sería su esencia. Por lo tanto, si algo no es su esencia, es preciso que haya en tal ser algo además de la esencia; por consiguiente, es preciso que haya en él composición. Por lo cual también la esencia en los compuestos se significa a manera de parte, como la humanidad en el hombre. Mas se ha demostrado que en Dios no hay composición alguna. Luego, Dios es su esencia".

Para comprender este razonamiento de Santo Tomás y para no verlo directamente de este capítulo 22, recordemos que, como vimos en el capítulo 13, Santo Tomás supone siempre su principio metafísico de causalidad: ... *Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio* (Por ende, todo aquello cuyo ser es distinto de su naturaleza tiene su ser por otro"). De ahí que "… Pues en todo aquello que no es su propia esencia o quididad, es preciso que haya alguna composición", que es lo mismo, pero al revés. Ya vimos que todo aquello compuesto por *id quod esse recipit* y *esse* está causado por otro que es el *ipsum esse* (aquello no compuesto que llamamos Dios); luego por eso todo lo que no es aquello donde no hay composición de *id quod esse recipit* (esencia) y *esse*, tiene composición de esencia y *esse*.

Luego Santo Tomás extiende en su máxima analogía el término "esencia": "Pues como en cualquier ser está su esencia...". Esto es: todo, de un modo u otro, "es algo", aunque no sepamos qué es... Entonces, si en algo no hubiera más que esencia, la esencia no tendría composición metafísica alguna, y por eso la misma cosa sería su esencia. Por ello, si algo no es su esencia, tiene que haber dicha composición. Y entonces Santo Tomás pone el ejemplo del ser humano: un ser humano "tiene" humanidad, pero no "es" humanidad (ejemplo que no se aplica a los ángeles). Ahora bien: en Dios no hay composición, por lo tanto "lo que es" "es" aquello donde se identifican esencia y *esse* y en este sentido Dios es su esencia.

Para ver el porqué de este modo de razonar de Santo Tomás, debemos ser coherentes con todo lo comentado en los capítulos 13 y 14. Todo aquello que tiene esa "diferencia metafísica" (cuyo sentido he tratado de aclarar) entre esencia (*quod esse recipit*) y *esse*, está causado por otro que no tiene esa diferencia. En este sentido —en el sentido de remoción— se puede decir que, dado que Dios no tiene esa diferencia, en Él esencia y *esse* se igualan, y por eso Santo Tomás afirma que Dios es aquel cuya esencia es ser, aunque ello no implique que el intelecto humano esté captando la esencia de Dios. "Aquel cuya esencia es *esse*" es una expresión que, como dijimos, surge de una deducción que no nos permite *concebir* qué será aquello cuya esencia es ser.

Por otro lado, recordemos el uso que Santo Tomás hace de la participación, la causalidad

y la analogía. Todo lo que es tal por participación está causado por aquello que es tal por esencia. Luego, cuando llega a que Dios es no participado, en tanto no creado, y que es causa de la creatura, *se concluye* que Dios es tal por esencia; esto es, ente por esencia; esto es "acto de ser" por esencia; esto es, el mismo *esse* (ser), aunque el intelecto humano solo pueda *concebir* a los entes participados y *deducir* por analogía al no participado.

3. Anexo. Esencia, *quidditas* y naturaleza

Vemos que Santo Tomás toma tres nociones aristotélicas y las aplica a Dios, lo cual constituye un salto hermenéutico único. Esencia, *quidditas* y naturaleza tienen matices diferentes: esencia como el modo de ser del ente; *quidditas* como lo que responde a la pregunta "¿qué es esto?"; naturaleza como la misma esencia en tanto el principio de movimiento (en sentido amplio) del ente. Las tres pueden ser aplicadas analógicamente a Dios. Modo de ser de Dios, no en tanto las creaturas, al ser creadas, lo son con una determinada gradación entitativa, sino modo de ser precisamente como "aquello cuya esencia es *esse*", porque no tiene diferencia entre esencia y *esse*. *Quidditas*, no porque podamos reponder qué es Dios, sino porque podemos responder qué no es, removiendo de Él toda composición metafísica, y por tanto ese "qué no es" tiene la paradójica certeza de la remoción de la creaturidad. Y naturaleza, en tanto que, como veremos, Dios se identifica con las operaciones inmanentes como amar y entender. Para ello será importante el capítulo 23.

---

7. Capítulo 22: *Quod in Deo idem est esse et essentia*. (En Dios es lo mismo la existencia y la esencia)

1. Contexto histórico

Llegamos así al máximo momento de originalidad y tensión en el pensamiento de Santo Tomás, donde se resume y condensa toda su metafísica. Nos enfrentamos en ese caso con el problema de las traducciones, porque, como vimos en el capítulo 13, Santo Tomás no está pensando en "existencia" como adición a un ente imaginario, sino está pensando nada más ni nada menos que en la diferencia esencial entre Dios y las creaturas, sin separarlos en un abismo (equivocidad) ni confundirlos tampoco (univocidad).

El "problema" de la distinción entre esencia y *esse* atraviesa toda la filosofía escolástica, desde San Anselo y Avicena, y termina en los infinitos debates entre Egidio Romano, Duns Scoto, Suárez, etc[45]. Alcanza el punto de inflexión con Kant, que, como vimos, "acusa" de argumento ontológico a todo intento de "demostración" de Dios, y marca para Heidegger el camino "onto-teo-lógico" de toda metafísica. Se trata, por consiguiente, de un problema que, de no ser replanteado, pone en peligro toda la armonía

entre razón y fe. Obviamente, los tomistas han intentado poner a Santo Tomás al margen del problema, pero, como dijimos en la introducción, *pensar que se pueda pensar* la esencia y el *esse* sin el presupuesto de la creación ha puesto a Santo Tomás directamente en la línea de tiro de Kant, que se quería evitar. Para el cristiano ser es ser creado, y por analogía deducimos a Dios como ser no creado, sino creador. La distinción entre esencia y *esse* es el intento de Santo Tomás de razonar la esencia íntima *de la creatura*.

2. Argumento central

Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

"Toda cosa es porque tiene existencia; por lo tanto, ninguna cosa cuya esencia no es su existencia, existe por su esencia, sino que existe por la participación de algo; es decir, de la misma existencia. Mas lo que existe por participación de algo no puede ser el ente primero; porque aquello de lo cual participa para existir le es anterior. Y Dios es el ente primero, anterior al cual nada hay. Luego la esencia de Dios es su existencia".

Ante todo veamos de vuelta los problemas de traducción. La palabra "existencia", que ha dado origen a tantos problemas, no está utilizada en este argumento, sino "*esse*" en su máxima amplitud analógica, que no es lo mismo.

Por lo demás, tenemos aquí otra fórmula para expresar al ente creado: *quod habet esse*. Esto es, *lo que tiene ser, no lo que es ser*, como lo que tiene humedad, no lo que es agua, con la aclaración de que en estos ejemplos suponemos la distinción entre predicación predicamental y trascendental.

Ahora bien: *quod habet esse* es precisamente *quod esse recipit*; esto es, lo que recibe el ser, que, de igual modo que todo participio presente, participa en diversos grados de la acción señalada en infinitivo: un rector preside más que un decano, un decano más que un profesor, etc. Por lo tanto, si Santo Tomás, desde la creación, está pensando en grados de ser, es a eso a lo que llama esencia, *perfectamente conocida por Dios, imperfectamente conocida por el ser humano*. Por ello (aquí sacamos la palabra existencia) "... ninguna cosa cuya esencia no es su ser, es por su esencia, sino por la participación de algo; es decir, del mismo ser". Esto es de vuelta la combinación que Santo Tomás hace entre participación y causalidad: "ninguna cosa cuya esencia no es su ser" es precisamente aquello cuya esencia no es su ser; o sea: todo lo que no es Dios, y por ello no tiene en esa esencia su *ratio essendi*; esto es, su razón de ser, su causa para

estar siendo creado, sino que es por otro, "por participación de algo", lo no participado, que, como vimos, no es un género supremo, sino aquello cuya esencia es su ser; esto es, Dios.

"... Mas lo que es por participación de algo", sigue Santo Tomás, "... no puede ser el ente primero; porque aquello de lo cual participa para existir, le es anterior". Causalidad otra vez. O sea: lo que es por participación depende para ser de lo que es por esencia, porque todo lo que es tal por esencia es causa de lo que es tal por participación, y lo que es tal por esencia es Dios: "... Y Dios es el ente primero" (ya vimos, la palabra *ens* manejada allí en su máxima analogía, como *quod est*), "... anterior al cual nada hay", porque es causa pero no causado, y además "anterior al cual nada hay" implica "no causado", no indica ninguna relación de temporalidad. "... Luego la esencia de Dios es su ser", que es la misma conclusión del capítulo anterior.

Resumiendo:

1. El ente creado participa en diversos grados del ser de Dios.
2. Esa participación no implica panteísmo, sino causalidad: lo que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación, y el efecto participa de algún modo en la naturaleza de la causa.
3. Ese "de algún modo" implica la analogía, que ya comenzamos a comentar y será objeto de amplio tratamiento más adelante.
4. Esos diversos grados de ser, imperfectamente conocidos por el ser humano, son las esencias de las cosas creadas.
5. Si las cosas creadas están, por ende, compuestas por esencia y *esse*, y el creador, como vimos, no, entonces en Dios es lo mismo la esencia y el *esse*.

La distinción esencia-*esse* en la creatura depende de la noción de creación. Creación, como veremos después, es dar el ser (de la nada); creado, por ende, es ser dado; o sea, gradación entitativa, participación, finitud. No es dado hacia algo que de algún modo existía anteriormente, porque en ese caso la esencia sí sería como "algo que está esperando" la creación; es decir, el recibir el ser por parte de Dios. Pero en ese caso, ese "algo que está esperando" ¿qué es? Si es un ente creado, entonces ya tiene gradación entitativa; y si no es un ente creado, es "nada". La gradación entitativa no es una cosa que se pueda separar como una cosa, pero sí se distingue del ser que recibe, en el sentido de que la cosa creada, según una determinada gradación entitativa, no tenía por qué haber sido creada necesariamente. En ello radica la distinción entre esencia y *esse*: en que la esencia de la creatura no es razón para que la creatura sea creada; ello depende totalmente de la voluntad divina. Vistas así las cosas, debatir si la distinción es real o de razón se podría enfocar así: *realmente* la cosa creada no tiene por qué estar siendo creada. Pero eso es todo lo que podemos decir.

3. Anexos

a) La distinción esencia-*esse* y la constitución acto-potencia de la creatura

La incorporación de categorías aristotélicas en un contexto tan ajeno al estagirita es uno de los principales milagros hermenéuticos de Santo Tomás. Hoy es tan conocida la que ahora vamos a comentar que se pierde la perspectiva de su audacia intelectual. Las nociones de acto y potencia, que en principio surgen en la filosofía de la naturaleza de Aristételes, extiendiéndose luego a su filosofía primera, son aplicadas a la distinción entre creador y creatura. Por eso dimos tanta importancia al capítulo 16, donde Santo Tomás demostraba que en Dios no hay potencia pasiva.

Para enfatizar esta transformación conceptual, vamos a tratar de enteder las nociones de acto y potencia directamente desde el texto y contexto de Santo Tomás.

En este mismo capítulo 22 dice Santo Tomás, antes de lo que nosotros consideramos argumento central:

Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

"Existencia designa cierto acto, pues no se dice que algo existe porque esté en potencia, sino porque está en acto. Mas todo aquel al cual conviene algún acto, si existe algo diverso de él, se relaciona con el mismo como la potencia con el acto; pues acto y potencia se dicen recíprocamente. Luego, si la esencia divina es otra cosa que existencia, se sigue que la esencia y la existencia se relacionan entre sí como la potencia con el acto. Mas se ha demostrado arriba (capítulo 16) que en Dios no hay nada de potencia, sino que el mismo es acto puro. Luego la esencia de Dios no es otra cosa que su existencia".

Primero, otra vez, la traducción: Santo Tomás dice "ser" (*esse*), no existencia, para indicar, en su máxima expresión analógica, el verbo en infinitivo del indicativo "es", que se aplica analógicamente a Dios: "es" causa de las creaturas; y a las creaturas: tal o cual creatura "es"; es decir, tiene acto de ser.

En este sentido cabe hacer ahora una aclaración, que Santo Tomás hace explícitamente

en *In I Perih.*, lec. 5, n. 20[46]: la distinción entre el infinitivo, el participio y el indicativo presente, aunque nosotros cambiaremos el ejemplo. *Así como el que preside no es el presidir, sino que participa del acto de presidir, y por ello preside, el ente no es el ser, sino que participa del acto ser, y por ello es.* El paso del nivel predicamental al nivel trascendental ya lo hemos explicado, y que no son meras categorías de lenguaje lo veremos cuando comparemos el conocer en Santo Tomás con Kant.

Como vemos, el *esse* no *est*, sino que es aquello por lo cual algo es (*quo est*); por ello, estrictamente *est* no se aplica a Dios (menos aún "existe", porque existir viene de surgir, aparecer), si habláramos de Dios directamente, pero al hablar de él indirectamente, por analogía y remoción, podemos decir que "es" causa no-finita de las creaturas finitas. A su vez, podemos decir analógicamente que Dios (es) *maxime ens* si por *ens* entendemos *quod est* (lo que es) y distinguimos *solo de razón* entre *quod est* y *quo est* en Dios (lo que es y aquello por lo cual es), *al preguntar* "qué es" y "si es" y en ambos casos contestar *est*. La distinción entre la esencia y el ser en Dios es solo introducida por una pregunta humana y por eso es una distinción "de razón" (humana) mientras ya hemos visto que realmente no se distinguen.

Ahora bien, ¿por qué habla Santo Tomás del "acto de ser"? Sigamos con el ejemplo predicamental: el que preside ejerce el acto de presidir. Pero si el que preside no estuviera siendo creado por Dios, ¿podría estar presidiendo? No, porque en ese caso sería nada (o, como se dice en español, "no sería nada"). O sea: que para ejercer cualquier "acto" hay un acto básico, fundante, el acto de ser, el acto de estar siendo creado por Dios (o, del otro lado, acto de ser el creador como puro acto). Así incorpora Santo Tomás la noción de "acto" a la dinámica creador-creatura, y por eso para Santo Tomás ser es acto; todo lo que es, de alguno u otro modo, es acto. Pero entonces, como vimos en el capítulo 16, incorpora también la noción de "potencia". Allí decíamos: "... toda creatura tiene un aspecto potencial, no porque necesariamente pase temporalmente de un modo de ser a otro modo de ser en tanto comenzar a ser (como los seres vivientes, que nacen: antes estaban "en potencia" de nacer); sino que toda creatura tiene un aspecto potencial en tanto que, al estar siendo creada, está siempre recibiendo el ser de Dios; está recibiendo la acción causal de Dios en tanto 'creada'". Cuando decíamos "no porque pase temporalmente de un modo de ser a otro modo de ser" indicábamos brevemente la noción solamente aristotélica de potencia que Santo Tomás eleva a nivel teológico. Para Aristóteles, cuando encendemos un fósforo, la ceniza resultante estaba "en potencia" de ser, y luego pasa a ser "en acto"[47]. Hay otras nociones también: lo que crece y se desarrolla está "en potencia" de crecer; o las potencias como capacidades: el que tiene vista tiene la "potencia" de ver. Todo parece muy razonable, aunque hay que hacer algunas aclaraciones respecto de la relación con la física y la biología actual, que heremos después; por ahora baste decir que ello nos parece una fenomenología de lo físico, y no una física en el sentido actual.

Ahora bien, en cuanto a "creación", Santo Tomás está pensando en *quod esse recipitur*

y, como vimos, ese *quod esse recipitur* lo considera "potencial" respecto al ser dado, que es en acto, pero allí hay una radical transformación: ya no hay algo que pasa de un modo de ser a otro modo de ser, temporalmente, sino una creatura que pasa del no ser al ser radicalmente. No porque "antes no existía y luego sí"; no, no es eso: es pasar de la nada a ser, pero sin implicancias de temporalidad, *sino porque la creatura "podría no haber sido creada"*. O sea: "puede ser", no porque sea "algo" que pasa del no ser al ser, ni porque radique en la creatura su "podría no haber sido", sino porque del acto de voluntad divina depende que algo sea o no sea (creado). Y al ser creada, la creatura tiene una determinada gradación entitativa *que propiamente recibe el acto de ser en el sentido de que sin ese acto de ser recibido es nada*.

Ahora se entiende que ... *esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu*; esto es: que el ser designa cierto acto y no se dice ser de aquello que es en potencia, sino de aquello que es en acto. Y sigue diciendo: ... *Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur*; esto es: si en un ente hay algo "diverso" del acto, es potencia con respecto al acto. Pero ... *Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus*; si en Dios fueran realmente diferentes esencia y *esse*, entonces en Dios habría algo potencial; pero ... *Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia*; esto es: se ha demostrado (capítulo 16) que en Dios no hay potencia, y por ello es "acto puro" —o sea, solo ser— porque su esencia es su ser. ... *Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse*; o sea: la esencia de Dios no es sino su ser.

En la *Suma teológica* encontramos a su vez otro importante texto. El contexto es la constitución metafísica de los espíritus puros creados (ángeles) que, al no tener materia, parecerían ser acto puro y se identificarían con Dios. Esta es la objeción: ... *Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam*; o sea: lo que no tiene materia, es solo forma, y entonces es acto puro e infinito. Pero eso es solo Dios; luego el alma tiene materia.

Ya hemos comentado que Santo Tomás se caracterizó en su época por explicar de qué modo en los ángeles hay esencia y *esse* y, de ese modo, son también "compuestos". Agreguemos que para Aristóteles, en principio, todo cuerpo está formado de forma sustancial y materia prima. No tenemos tiempo para comentarlo ahora, pero por eso muchos escolásticos admitían una composición acto-potencial en los entes corpóreos, vivientes o no, porque la forma era acto y la materia potencia, mientras que Dios era "simple", sin composición; pero si los ángeles tampoco eran "compuestos", se identificarían con Dios. Santo Tomás, para quien la distinción esencia-*esse* es algo propio de *toda* creatura, resuelve fácilmente la cuestión: en los ángeles hay composición acto-potencia, no porque sean materiales, sino porque tienen esencia y *esse*, y la esencia es "potencia" (en tanto principio) respecto al acto, en el sentido que ya hemos explicado.

Veamos entonces cómo contesta la objeción: *... dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid siv diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 capítulo de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participatis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est*". (I, Q. 75, a. 5 ad 4). Esto es: "… debe decirse que todo participado se compara al participante como su acto. Pero de cualquier forma creada subsistente por sí que se considere conviene que participe del ser, porque la misma vida participa de su ser, como dice Dionisio en el capítulo 5 de *Los nombres divinos*. Pero el ser participado se limita por la capacidad del participante. De donde solo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En las sustancias intelectuales, sin embargo, hay composición de acto y potencia, pero no como de materia y forma, sino de forma y ser participado. De donde de cualquiera se dice compuesto de aquello por lo que es y lo que es: el mismo ser es aquello por lo cual algo es."

Este texto tiene muchos aspectos relevantes. En primer lugar, utiliza la fórmula *participans-participatum* para hablar de toda creatura: el ente como *participans* (participante) y el *participatum* como el acto de ser participado; por eso "todo participado se compara al participante como su acto"; y como está hablando en este caso de las criaturas espirituales solamente (ángeles) dice "forma creada subsistente".

En segundo lugar muestra que la gradación entitativa, los grados de ser, las esencias, son aquello por lo cual el ser se "limita" (*finitur*; por ello se puede decir "ente finito"); de lo contrario sería, por remoción, el ente no-finito, no-limitado, in-finito: "… De donde solo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito". Y, de vuelta, coloca la composición acto-potencial en la estructura misma del ente finito: las sustancias espirituales puras, los ángeles, tienen esencia (que en este caso se llama forma sustancial, sin composición de materia) y *ese*: esencia como potencia y *esse* como acto. Y agrega otra fórmula: *quod est* (ente), *quo est* (aquello por lo cual el ente es, el *esse*).

Lo más interesante de esto es que la esencia queda caracterizada como un co-principio potencial del ente, mientras el acto de ser como su co-principio actual. Que la esencia sea ontológicamente potencial con respecto al acto de ser no quiere decir que la esencia no sea también acto: por el contrario, es lo que da la gradación entitativa; es la "forma" de cada ente finito. Y es potencial, porque, como dijimos, esa gradación entitativa nada sería sin el acto de creación de Dios, por el cual el acto de ser es dado.

El lector científicamente ilustrado no debe confundir el tema de los ángeles en Santo Tomás con la angelología de la *new age*, ni con el espiritismo, ni con nada por el estilo. Él presupone siempre la fe cristiana en ángeles que juegan un determinado papel en la historia de la salvación (el ángel Gabriel, por ejemplo), y, como es usual en Santo Tomás,

esa fe no queda sin su componente racional, porque entonces tiene que explicar la diferencia ontológica entre Dios, los ángeles y el espíritu humano. El primero es solo ser, por remoción; el segundo es ontológicamente simple (o sea, sin composición de materia), pero no por ello no compuesto de esencia y *esse* como toda creatura; el tercero, como veremos en el libro II, es forma de un cuerpo viviente y por ende tiene una dimensión corpórea que le pertenece esencialmente. Dudo de que los que actualmente se dedican a dialogar con los "espíritus" alrededor de una vela tengan intelectualmente nada que ver con la síntesis teológica de Santo Tomás de Aquino.

b) El ejemplo clave de armonía razón-fe para Santo Tomás.

Este capítulo 22 termina de una manera impresionante: *Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura*.

"Y esta sublime verdad le fue enseñada por Dios a Moisés, a quien, cuando le preguntara: *Si me dijesen los hijos de Israel ¿cuál es su nombre, qué les diré*?, respondió el Señor: *Yo soy el que soy: así dirás a los hijos de Israel: El que es, me ha enviado a vosotros* (Éxodo III, 14), mostrando así que su propio nombre era *El que es*. Pero todo nombre ha sido instituido para significar la naturaleza o esencia de alguna cosa. De donde resulta que la misma existencia divina es su esencia o naturaleza".

Ante todo, no voy a debatir con los escrituristas que dicen que el sentido que Santo Tomás atribuye a este párrafo es erróneo. Porque no se trata de una hermenéutica de las Sagradas Escrituras en el sentido habitual del término, sino de percibir que el nombre que Dios le dice a Moisés coincide con el análisis racional de Santo Tomás, con lo cual este contempló "de manera eminente" la armonía razón-fe. En efecto: ¿quién es el único que puede llamarse a sí mismo "el que es"? Si nos referimos a los nombres propios (que son aquello en lo cual está pensando, creo, Santo Tomás, por lo cual le podemos respetar que su filosofía del lenguaje en este párrafo no sea muy wittgensteniana), cada vez que alguien dice "yo soy fulano de tal" se está refiriendo a sí mismo, pero presuponiendo esa distinción esencia-*esse* cuyo sentido ya hemos visto. Si yo digo "yo soy Gabriel", obviamente "Gabriel" no implica algo que no puede no ser: Gabriel podría no haber sido (creado) —y algunos estarían muy contentos con ese universo paralelo— . Pero ya hemos visto que Santo Tomás deduce, por remoción, que Dios es aquel cuya esencia es ser (porque la causa no finita de lo finito no tiene distinción esencia-*esse*) y por ende es lo único de lo cual podemos decir "es el que es", en el sentido de que su esencia es el mismo ser.

El tema no es de menor entidad. En el Evangelio también dice Dios de sí "Yo Soy".

Frente a la pregunta humana "tú eres qué, tú eres quién", Dios reitera: "soy". ¿Pero qué es Dios, directamente, sin la vía de la remoción? Justamente, imposible saberlo en esta vida: he ahí el misterio, el rostro escondido de Dios. *Pero no el absurdo, y ahí vemos la sorprendente armonía razón-fe, que comprende el misterio, negando el absurdo, sin quitarle lo que tenga de misterio.* No sabemos qué es Dios, pero tiene sentido que Él haya dicho de sí mismo "el que soy". La razón humana es elevada así a sus máximas posibilidades dentro de su finitud, antes de que, en la vida definitiva, estemos contemplando para siempre su rostro infinito.

> c) Un existencialismo cristiano como único acceso a la distinción esencia-*esse* sin la fe en la creación (pero sí con la suposición del horizonte judeocristiano).
>
> Otra vez: si toda esta argumentación depende de Dios creador, ¿cómo hacemos para explicar esta "no necesidad ontológica del ente creado" (distinción esencia-*esse*) al que no acepta a Dios creador? Ya lo hemos dicho: hermenéuticamente ya es imposible estar en la época donde acontece la revelación divina. Se la puede negar o ser indiferente ante ella, pero ambas actitudes la presuponen. Lo que se puede hacer es hablar con el que no cree en Dios, mostrando un aspecto de su propio ser análogo al saberse creado que experimenta el creyente. Y ese aspecto es la no necesidad de la propia existencia. Pero el diálogo tiene que ser claramente no estratégico. El creyente no debe establecer una "estrategia discursiva" para convencer al que no quiere dialogar sobre Dios, sino presentar su propio testimonio sobre lo que significa "saberse creado", para lo cual tiene que haber surgido sinceramente en el no creyente la pregunta de qué significa esto; y la respuesta, al aclarar el "poder no haber sido" de la propia existencia, conecta analógicamente con el "poder no haber sido" del no creyente. *La pregunta por el sentido de la existencia es la clave del inicio del diálogo sobre Dios.*

---

8. Capítulo 23: *Quod in Deo non est accidens*. (En Dios no hay accidente)

1. Contexto histórico

Seguimos introduciéndonos (o sumergiéndonos) en la asombrosa transformación que Santo Tomás hace de las categorías aristotélicas para aplicarlas directamente a Dios creador. Santo Tomás intenta mostrar la razón por la cual ninguna perfección atribuida a Dios (bondad, unidad, etc.) puede ser un "adjetivo"; esto es, una perfección de algo "que se perfecciona" por tener esa perfección; por ello tiene que razonar que Dios es totalmente perfecto y para ello tiene que remover de Él cualquier cualidad añadida al ser de Dios. Para ello toma también la categoría aristotélica de "sustancia y accidente", que tiene que "remover" de Dios, porque son modos de ser; o sea, modos del ser creado[48].

Aristóteles había concebido esas nociones primariamente en su biología y en su física, pero no como categorìas mentales proyectadas, sino como modos de ser de los entes biológicos sometidos al nacimiento y a la muerte (generación y corrupción). Las puede universalizar más allá de ese contexto, porque su filosofía primera habla del ente en tanto ente, siendo ese "en tanto ente" un análisis que se aplica a todo ente, con independencia de que sea corpóreo o no. (No creo que Aristóteles haya concebido la posibilidad de un ente totalmente no corpóreo, aun en el caso del primer motor o el acto puro, que eran totalmente inmanentes al mundo físico). Para Aristóteles, el ente como todo aquello que existe, implica primariamente una sustancia en el sentido de que en la sustancia primera, la cosa individual, "acaecen" características que la presuponen: la cualidad, la cantidad, la relación, la acción, la pasión, etc. Eso que "acaece" en una sustancia, que "es en otro", es "tenido" por la sustancia: un elefante tiene cantidad, pero no es cantidad, y la cantidad (su tamaño y demás cualidades) no se da sola sino "en" el elefante que, en contraposición, no es "en otro", sino "en sí". Santo Tomás califica estas nociones de sustancia de *lo en sí* y las de accidente de *lo en otro*, y las extiende analógicamente tanto a lo corpóreo como a lo no corpóreo. Pero es ahí cuando da un salto inimaginable en Aristóteles: remueve de Dios que tenga algo que sea "accidente", sin implicar por ello que Dios sea "sustancia", pero sí "subsistente". Veamos deapacio cómo lo hace.

2. Argumento central

Dado lo que estamos diciendo, no es extraño que el texto comience de este modo: ... *Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse*. ("También de esta verdad se sigue necesariamente que a Dios nada puede sobrevenirle añadido a su esencia, ni puede estar algo en él accidentalmente"). Esto es: como dijimos antes, nada puede ser en Dios como "cualificando" a Dios, como un "super-venire", como algo que le adviene "supra", quedando él, de algún modo, debajo, como una sustancia primera creada.

Por ello sigue el texto, destacando en primer lugar el tema de la participación: … *Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.* Esto es (esta vez la traducción es mía): el mismo ser (o sea, en Santo Tomás, Dios no es el ser *in abstracto*) no puede participar de algo que no sea su misma esencia. Recordemos que, analógicamente, Dios es el ser por esencia, causa de todo aquello que es ser por participación; por eso el ser por esencia no es ser por participación, y por eso el mismo ser no puede "ser" sino aquello cuya esencia es ser; por eso es no participado: no "tiene" acto de ser; "es" el mismo ser. Por eso mismo "nada hay más simple que el mismo ser" (Dios) y por eso de nada participa (nada "tiene"). Por la misma razón aclara Santo Tomás de vuelta: "lo que es", en Dios, es su mismo ser. Por ello nada "tiene", sino que "es" su mismo ser. Luego ningún accidente puede ser en él; o sea, nada le puede

"acaecer". El lector atento me dirá: sí, pero Santo Tomás usa el término "sustancia" (… *divina auten substantia est ipsum esse*). Eso muestra la libertad de espíritu de Santo Tomás y a la vez su precisión: él no se aferra a usos unívocos de los términos, sino que los va manejando *analógicamente* según el contexto; y en ese contexto se está refiriendo a lo que Dios es, no a sustancia como el ente creado que tiene accidentes. *Lo que no hay en* Santo Tomás *es una polisemia equívoca de los términos*. (Veremos todo ello de vuelta más adelante).

El texto señala también cómo puede Santo Tomás reconstruir la noción de accidente (y por ende, la de la sustancia) directamente, a través de la teoría de la participación metafísica entre Dios y las creaturas. Pero también se refiere a lo anteriormente dicho sobre el acto y la potencia, como en el tercer argumento de este capítulo: *Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.*

Esto es: "Todo sujeto de un accidente se compara al mismo como la potencia al acto, en razón de que el accidente es cierta forma que hace existir en acto según el ser accidental; pero en Dios no hay potencialidad alguna, como arriba se ha demostrado (capítulos 16 y 17). Luego no puede haber en él accidente alguno". Aquí sí vuelve Santo Tomás a una noción de sustancia más típica, como aquello que tiene accidentes: "sujeto de accidentes". Y hace esta comparación: en comparación con aquella característica que la sustancia "recibe" del accidente, la sustancia es "potencia en tanto principio" respecto al acto recibido (el oso polar recibe su "ser blanco" del accidente "ser blanco" que es en el oso polar; el ser blanco del oso polar recibe a su vez la naturaleza (es un blanco de oso polar, no de ser humano), y el acto de ser (el accidente "es" en la medida que el oso polar "sea"). Es decir: respecto a la perfección que recibe del accidente, la sustancia es potencia en relación con el accidente, pero, dado que en Dios no hay potencia (capítulo 16), en él no puede haber accidente alguno. Esto es importantísimo, porque, cuando luego Santo Tomás predique la bondad de Dios ("Dios es bueno"), aclarará que Dios *no tiene* bondad, sino que *es* bondad. (Lo veremos más adelante).

3. Anexos

a) *Sobre la analogía de "sustancia" en Santo Tomás*

Cuando Santo Tomás escribe la *Suma contra gentiles*, ya ha realizado numerosos análisis terminológicos de la palabra "sustancia", especialmente en la *Suma teológica*, para explicar que no resulta absurdo que en Dios haya tres personas y una sola naturaleza divina. Entre ellos, destacamos el siguiente: *Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere*

possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum (I, Q. 29, a. 2c; el contexto es precisamente si "persona" es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia).

La traducción (con la que deberemos tener mucho cuidado) sería la siguiente: "Respondo diciendo que, según el filósofo (Aristóteles) en el libro V de la *Metafísica*, "sustancia" se dice de dos modos. De un modo, la quididad de una cosa, que se significa en la definición, según lo cual decimos que la definición significa la sustancia de la cosa, que los griegos llamaban *ousia* y que nosotros llamamos esencia. De otro modo se dice sustancia al sujeto o "supuesto" que subsiste en el género de la sustancia. (…) "… De este modo, la sustancia implica tres nociones más: como una cosa que tiene una determinada naturaleza, como subsistencia y como hipóstasis. Lo que existe por sí y no en otro es subsistencia, pues decimos que subsiste lo que existe en sí y no en otro. Según que el supuesto tenga una naturaleza en común, se dice que tiene alguna naturaleza, y así un ser humano determinado es una cosa que tiene una naturaleza humana. Y según que supone accidentes, se dice hipóstasis o sustancia. Pero mientras estos tres nombres se predican comúnmente en todo género de sustancias, el nombre persona se dice solo en el género de las sustancias racionales".

Esto es importante, porque, según hemos visto, Santo Tomás puede usar el término sustancia en un sentido más amplio o en un sentido más estricto. Cuando se refiere a la sustancia divina, lo está usando en un sentido muy amplio y análogo, como "… *la quididad de una cosa* (esto es, lo que la cosa es desde el punto de vista de la limitada captación de ello que el intelecto humano puede tener) *que se significa en la definición* (limitadamente; en realidad hoy, más que definición, hablaríamos de una caracterización limitada y abierta de lo conocido limitadamente de la esencia); *según lo cual, decimos que la definición significa la sustancia de la cosa, que los griegos llamaban* ousia *y que nosotros llamamos esencia*". De este modo Santo Tomás puede aplicar a Dios sin contradicción el término "sustancia divina", y, dado que no es accidente, es "subsistente", dado que *no* es "absolutamente" en otro.

En el sentido más estricto, Santo Tomás se refiere a la sustancia como un modo de ser finito, ser en sí, que desde el punto de vista de su predicación desde el intelecto humano (esto es, un modo de ser que tiene "un modo de ser dicho") es un "género". Como modo de ser finito, Santo Tomás distingue tres aspectos o hipóstasis; esto es, lo que "lleva" los accidentes, sujeto de accidentes, como cuando decimos "este oso polar es blanco"; o cuando decimos "Juan tiene voluntad", donde voluntad es una cualidad que está en la sustancia primera (individuo) Juan. Ahora bien: toda sustancia primera, contrariamente al accidente, es en sí y no en otro, y ese "ser en sí" es la "subsistencia", como "modo de ser en sí". Y como toda sustancia tiene una determinada naturaleza. (Juan, por ejemplo, "es ser humano": esa humanidad, que *no se identifica con Juan pero está totalmente en Juan*, es su naturaleza. Naturaleza que pasa a los accidentes, y por eso podemos decir que la voluntad de Juan es humana).

b) Sobre la dependencia de toda sustancia del acto creador de Dios

Toda sustancia primera (este ser humano, por ejemplo) tiene su ser dado por Dios: por ello "es". O sea: ente finito es ente creado, ello se dice primariamente de la sustancia primera y analógicamente del accidente, que recibe su grado de ser de la sustancia.

Pero si lo pensamos bien, ¿por qué una sustancia primera, cuyo mejor ejemplo es un determinado ser humano, es en sí? No solo porque no es un accidente (esto es, Juan, por ejemplo, no está en Roberto como la voluntad de Juan sí *es en* Juan), sino porque lo que sostiene a Juan en el ser y evita que caiga hacia la nada es Dios. O sea: si mantenemos la analogía "gravitatoria" que hace la mente humana cuando concibe al accidente como "sostenido" en la sustancia primera, ¿quién sostiene a la sustancia primera, al ser finita? Dios.

¿Se "identifica" la sustancia primera (esto es, propiamente el ente finito) con su relación de causalidad con el acto creador de Dios? ¿"Es" la sustancia primera su "estar siendo creada" o "es" su distinción esencia-*ess*e que implica necesariamente, aunque no se identifique, el estar siendo creada por Dios?

El siguiente texto de Santo Tomás parece afirmar la segunda tesis: ... *dicendum quod, licite habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum. ab alio* (I, Q. 44, a. 1 ad 1). Esto es, "... debe decirse que aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, sin embargo se sigue de su noción: pues de que algo sea ente por participación se sigue que es causado por otro". Sin embargo, hay aquí un "matiz" que es indispensable, como ya vimos, para evitar problemas en la formulación esencia-*esse*. El *esse*, en la sustancia creada, está siendo dado por Dios, y por ende no hay algo previo a ese "estar siendo dado"

que "espere y reciba como la sustancia al accidente"; y por ello ratificamos, como dijimos antes, que "… el 'ser creado' no adviene a la criatura, no es accidente, sino constitutivo de ella. La distinción real radica en que el ser creado, *con una determinada gradación entitativa,* no tenía por qué haber sido creado por Dios, sino por un acto libérrimo de la voluntad divina". Cuando decimos "es constitutivo de ella" decimos que en el acto causal de Dios no adviene a otra cosa que no esté siendo creada. En este sentido "ser" sustancia primera, ser criatura y ser creada se identifican de tal modo que sería impropio buscar ahí una relación entre "especie" y "accidente propio", como "ser humano" y "tener libre albedrío".

c) Sobre la noción de sustancia en el siglo XX y en el siglo XXI

En la filosofía primera de Aristóteles, la noción de sustancia, se aplica en principio tanto a lo corpóreo como a lo no corpóreo; como lo "en sí" en contraposición al "ser en otro" (el accidente); pero no sabemos claramente qué entendía Aristóteles por lo no corpóreo antes de la noción de creación. En principio, es razonable suponer una influenza de su biología, donde el *subs-tare* era aplicable más al ser corpóreo viviente, preferentemente un animal, donde hay un buen ejemplo de lo que Aristóteles concebía como sustancia corpórea: forma sustancial y materia prima. Todo viviente tiene una forma sustancial (lo que le hace ser "tal" viviente) y una materia prima, que Aristóteles deducía de la transformación sustancial: para cambiar de fósforo a ceniza, por medio de una causa eficiente (el fuego), es necesario suponer un elemento común a ambos términos del cambio, que es esa materia prima, potencial, que, sin embargo, nunca es solo materia prima, sino siempre organizada por la forma.

Ahora bien: la forma sustancial de Aristóteles parece ser acorde con la noción de unidad que tenemos de acuerdo con nuestro conocimiento cotidiano: este tigre es solo un tigre. No varias cosas ensambladas, sino un tigre. Sin embargo, antes del estagirita, los atomistas (Leucipo, Demócrito, Aristarco) habían concebido un mundo físico compuesto por infinitos átomos, que, "ensamblados" de manera diferente, constituían diversas "cosas" en el universo, pero no diferentes: eran como cosas formadas por los mismos ladrillitos. Cambiaba la forma externa (que Aristóteles llamó forma accidental), pero no la naturaleza de los átomos que las conformaban y ensamblaban. De ese modo, un tigre no es un tigre, sino millones y millones de átomos diversos que, ensamblados de manera diferente, conformarían otra "cosa"…

Pero ¿pensamos hoy así? Hoy pensamos tomando en cuenta la tabla periódica de los elementos, cuyas "combinaciones" conforman todo el universo. Los átomos y, a su vez, sus subdivisiones, conforman moléculas; estas, a su vez, macromoléculas orgánicas o inorgánicas, y las primeras conforman los diversos tejidos de los diversos seres vivientes. ¿Por qué decir entonces que hay un tigre y

no sus millones de átomos reducibles a la tabla periódica? ¿Por qué decir que hay una naturaleza de tigre y no en realidad la combinación diferente *de la misma* tabla periódica?

El salto del aristotelismo al atomismo confirma nuevamente —para mayores problemas— la naturaleza misma del cambio de la nueva física a la antigua física. Con Copérnico, las matemáticas neoplatónicas del siglo XVI, hasta entonces nunca utilizadas en la física del mundo sublunar, fueron utilizadas en toda la física, dado que desaparece la diferencia entre mundo sublunar y mundo supralunar[49]. Cuando esto se une con la filosofía de la física de Descartes, donde el mundo físico es cantidad, queda preparado el camino a la física matemática actual, y por ende a un atomismo mucho más rico en contenidos, aunque con la misma idea.

Por consiguiente ¿cómo mantener hoy la noción de sustancia en el mundo corpóreo? La pregunta afecta a Santo Tomás en la medida que su demostración del alma humana como subsistente (tema que aún no hemos tocado) presupone, sobre todo en el *Comentario al libro del alma*[50], toda esta física (hoy filosofía de la naturaleza) aristotélica. Si esa filosofía de la naturaleza fuera rechazada en nombre de la ciencia actual, toda la conclusión (la subsistencia del alma humana) se vería en peligro.

La escuela tomista actual, sensible siempre a la física, ha tratado de no contraponer la física de hoy con la de Aristóteles. Hay en ella autores diversos[51], entre los cuales el que más me convence es Mariano Artigas[52]. Ya lo comentaremos más adelante. Por ahora es interesante destacar lo siguiente: la Suma contra gentiles *—libro que constituye la base de nuestra interpretación de Santo Tomás— no depende de la teoría hilemórfica para demostrar la inmaterialidad de toda sustancia intelectua*l. En este libro Santo Tomás demuestra *primero* que toda sustancia intelectual no es cuerpo; y *luego* que, en el caso del ser humano, su forma sustancial, que da origen a un intelecto espiritual, puede ser forma del cuerpo. Por ende un problema con la física actual afecta *solo a lo segundo, no a lo primero*. La conclusión es obvia: *para demostrar hoy la irreductibilidad de la inteligencia humana a lo material, no dependemos de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, aunque sí será necesario reelaborarla, si queremos afrontar la unidad alma-cuerpo del ser humano*.

---

9. Capítulo 28: *De perfectione divina.* (Dios es totalmente perfecto)

1. Contexto histórico

Como teólogo, Santo Tomás tiene ante sí el desafío de seguir la lógica de la vía de la

remoción en armonía con la revelación cristiana de un Dios Padre, en relación personal y pasional con su pueblo elegido; de un Dios Hijo, que se encarna, vive, sufre y muere por ese pueblo; y de un Dios Espíritu Santo, presente en la Iglesia, que ese pueblo conforma, hasta el fin de los tiempos. Ese Dios personal parece a veces incompatible con el Dios "inmóvil", lejos de nosotros en una nube de perfección infinita, ajena y despreocupada de la imperfección de la creatura, cuando en realidad es al revés: Dios mantiene una relación personal con el ser humano, precisamente porque es creador, providente y salvador, pero para ello no puede ser finito, y por ende imperfecto, como la creatura. Santo Tomás sigue nuevamente la vía de la remoción y de la participación, para demostrar la perfección de Dios.

Por lo demás, obsérvese el proceder de San Anselmo: mientras él infería "que Dios es" a partir de su perfección imaginada, Santo Tomás infiere la perfección de Dios a partir de su demostración de que es causa infinita de lo finito. El problema "de la esencia y la existencia" viene de pretender imaginar un ser perfecto (esencia) y de ahí pretender inferir su "existencia".

2. Argumento central

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus. Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

Esto es: "Porque toda excelencia de cualquier cosa es para esta según su existir; pues ninguna excelencia recibiría el hombre de su sabiduría si por ella no fuera sabio, y lo mismo en los demás casos. Así pues, según el modo con que las cosas tienen ser es su modo de excelencia. Pues una cosa, según que su ser es contraído a algún modo especial de excelencia, mayor o menor, se dice que es según esto más o menos excelente. Por lo

tanto, si hay algo a lo cual compete toda la virtud de existir, no puede faltarle ninguna virtud de excelencia que convenga a alguna cosa. Pero a la cosa que es su ser le compete existir según toda la potestad de existir; como, si existiese alguna blancura separada, no podría faltarle nada de la virtud de la blancura. Pues a algo blanco puede faltarle algo de la virtud de la blancura, por defecto de lo que recibe la blancura, que la recibe según su propio modo, y quizá no según todo el poder de la blancura. Por lo tanto, Dios, que es todo su ser, como arriba se ha demostrado, tiene el ser según toda la virtud de su ser; luego no puede carecer de alguna excelencia que convenga a alguna cosa. Mas, así como toda excelencia y perfección está en la cosa según lo que esta es, así también todo defecto está en ella según lo que de algún modo no es. Y así como Dios tiene el ser totalmente, así también totalmente falta de Él el no-ser; porque por el modo por el que algo tiene ser se aparta del no ser. Luego falta de Dios todo defecto; es pues perfecto totalmente. Mas aquellas cosas que solamente existen son imperfectas, no por imperfección de su mismo ser absoluto (pues no tienen el ser según todo su poder), sino porque participan del ser por cierto modo particular e imperfectísimo".

En este argumento están implícitos cuatro pasos. Primero, la noción de perfección e imperfección, que se relaciona con la naturaleza de la cosa. Segundo, llevar esa noción a la noción de participación. Tercero, pasar de la predicación predicamental a la predicación trascendental del acto de ser y aplicarla a Dios. Cuarto, la conclusión.

La noción de perfección que utilizamos cotidianamente se relaciona principalmente con tres aspectos: la perfección de un hacer, la perfección de una cualidad o la perfección de una naturaleza. Lo primero sería, por ejemplo, tocar el piano imperfectamente. (Yo lo toco muy imperfectamente, pero si lo hiciera como Martha Argerich, me acercaría a la perfección; claro que incluso ella, a pesar de su maestría, puede tener imperfecciones en relación con lo que sería tocar "perfectamente").

Lo segundo es el ejemplo de lo blanco: una pared puede estar pintada de blanco, pero siempre lo va a estar imperfectamente en relación con lo que sería un blanco perfecto.

En tercer lugar, alguien puede ser humano. Aquí la cosa cambia. Como ser humano, es totalmente humano, porque tiene totalmente la naturaleza humana; nadie es humano por mitades o por cuartos. El ser "mejor" ser humano se refiere a la actualización de las potencialidades que tenemos como humanos; esto es, la actualización de nuestras virtudes como humanos. En ese caso somos perfectos como humanos pero aún imperfectos, dado que siempre seguimos siendo perfectibles.

En los tres casos, la perfección se ve como el "acabamiento", la "plenitud" de algo que puede acercarse a esa plenitud, pero nunca es perfecto plenamente. En los tres casos nos damos cuenta de que esa plenitud es imposible para seres imperfectos, que siempre pueden perfeccionarse.

Si llevamos esto a la noción de participación, donde lo participado participa imperfectamente de la plenitud, que no es participada, sino que es tal por esencia, vemos

que en las predicaciones predicamentales (que algo sea mojado, por ejemplo) siempre nos acercamos imperfectamente a lo que es el agua por esencia, que "no está mojada", sino que moja. (Por eso lo que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación).

Llavado ello a Dios, donde vimos que las creaturas participan imperfectamente, a través de la causalidad, del ser, y que Dios es el mismo ser, se infiere que Dios es el ser plenamente; o sea, la perfección. Esto implica remover de Dios la imperfección de las creaturas, que siempre son perfectibles, incluso en la línea de su naturaleza que pueden tener perfectamente.

Veamos entonces, a la luz de estas aclaraciones, el argumento de Santo Tomás: "... Porque toda excelencia de cualquier cosa es para esta según su ser". Aquí "excelencia" puede referirse a cualquiera de los tres modos de predicar la perfección, la cual, como vimos, si es en lo finito, siempre será imperfectamente. Por ello "... Así pues, según el modo con que las cosas tienen ser, es su modo en la excelencia". Así, "una cosa, según como su ser es contraído a algún modo especial de excelencia, mayor o menor, se dice que es según esto más o menos excelente". "Su ser es contraído" —esto es, ser participado— y por ende, mayor o menor, según lo cual será más o menos excelente, pero nunca excelente del todo. Por ello: "... si hay algo a lo cual compete toda la virtud de ser, no puede faltarle ninguna virtud de excelencia que convenga a alguna cosa". Ahí Santo Tomás ya saltó a Dios, al que compete toda la virtud de ser, y por tanto no le falta nada de las virtudes predicadas de otras cosas imperfectamente. (Se está refiriendo a aspectos como lo uno, lo bueno, lo verdadero). Por ello también: "... a la cosa que es su ser le compete ser según toda la potestad de ser": la cosa que es su ser es Dios. Y entonces Santo Tomás ejemplifica de vuelta con una predicación predicamental: "... como si fuese alguna blancura separada, no podría faltarle nada de la virtud de la blancura". Obsérvese: "como si fuese", porque sabe que "lo blanco" no existe en sí mismo sino en alguna cosa que es blanca. Es decir: Santo Tomás no es platónico cuando maneja estos ejemplos, sino que los usa para saltar a Dios o para volver a explicar con nuestros ojos finitos lo que por remoción sucede con lo infinito. Por ello sigue con el ejemplo: "... Pues a algo blanco puede faltarle algo de la virtud de la blancura, por defecto del que recibe la blancura, que la recibe según su propio modo, y quizá no según todo el poder de la blancura" (como la pared pintada de blanco). Recordemos también que ... *Esse autem participatum finitur ad capacitatem participatis*. Esto es: el ser del participado se limita por la capacidad del que participa, y así, en este ejemplo, el ser blanco se limita por la capacidad de lo que participa; en este caso, la pared. Luego salta a Dios nuevamente: "… Por lo tanto; Dios; que es todo su ser, como arriba se ha demostrado, tiene el ser según toda la virtud de su ser; luego no puede carecer de ninguna excelencia que convenga a alguna cosa". Esto es, como veremos después: Dios no puede ser imperfectamente bueno, por ejemplo. "... Mas así como toda excelencia y perfección está en la cosa según lo que esta es —sigue—, así también todo defecto está en ella según lo que de algún modo no es". Con esto Santo Tomás refiere a su noción de

imperfección como la falta de algo que debería estar según la plenitud de su naturaleza; así, no decimos que un ser humano es impefectamente pájaro, porque su modo de ser no es pájaro; pero sí decimos que es imperfectamente humano no porque le falte algo de naturaleza humana, sino porque siempre la está perfeccionando, hasta que (como veremos luego) se encuentre cara a cara con Dios.

"... Y así como Dios tiene el ser totalmente, así también totalmente falta de Él el no-ser", esto es, si es totalmente perfecto, no tiene ninguna imperfección; y, por si quedara alguna duda, agrega: "… porque por el modo por el cual algo tiene ser, se aparta del no ser"; o sea: según el modo de ser surgen los defectos: el modo de ser finito implica defectos (pero no lo in-finito), por remoción. (No es que haya un modo de ser finito y otro modo de ser infinito, como si lo infinito fuera la cualificación de un modo de ser que quedaría en un limbo ontológico: porque en ese caso a la "esencia" divina se le "agregaría" la perfección y estaríamos de vuelta en San Anselmo).

Surge claramente la conclusión: "... Luego falta de Dios todo defecto; es, pues, totalmente perfecto". Y otra vez la comparación con la creatura: "... Mas aquellas cosas que solamente son, son imperfectas, no por imperfección de su mismo ser absoluto (pues no tienen el ser según todo su poder), sino porque participan del ser por cierto modo particular e imperfectísimo". Obsévese: las creaturas "solamente son"; esto es, tienen ser, no son el ser; por ello son imperfectas; y, de vuelta, no por imperfección del ser de Dios del cual participan *mediante la causalidad*, sino porque participan del ser.

3. Anexo

La sensibilidad teológica actual es muy precavida frente a que temas como la perfección o simplicidad divina puedan atentar contra la *relación personal* que debemos tener con Dios en la historia de la salvación. Por ejemplo, dice el cardenal Martini, citando a su vez a von Speyr: "... En la Trinidad no existe achatamiendo de amor, sino dulzura, creatividad, arrebato, entusiasmo. Me parece que es una observación muy atenta y muy profunda, si no se quiere reducir el misterio íntimo de Dios a un océano inmóvil, sino que se lo entiende lleno de esa potencia, de ese gusto por lo imprevisible, por la aventura; de ese continuo dinamismo único que logra explicar la creación y el riesgo de tener un *partner* con el cual entrar en diálogo". La paradoja es: ¿de dónde viene la iniciativa de Dios de salvarnos, de darse totalmente en sacrificio, de sorprendernos permanentemente en diálogos como con la mujer adúltera y con la cananea, de enojarse con los hipócritas y de abrazar hasta lo más íntimo a los pecadores que se reconocen, gracias a Él mismo, como tales? De la plenitud de su misericordia. Toda la historia de la salvación, todo el Dios personal que viene hacia nosotros, emana de la plenitud de su misericordia. ¿Y de dónde viene la plenitud de su misericordia, sino de la plenitud de su ser? Esa plenitud, esa perfección de ser, no debe sufrir los engaños de una imaginación humana sin fe. No es un infinito indiferente, contemplando a las ratas de su laboratorio cósmico y jugando con ellas. Es la providencia que salva. Por eso la armonía entre la razón y la fe remueve de él toda imperfección, para que una perfección de ser —inconcebible, pero deducible a

la inteligencia humana— derrame la plenitud de su don y su sacrificio. Solamente lo infinito puede hacer un sacrificio infinito como el de la Cruz. Solo en Cristo clavado en la cruz podemos vislumbrar la infinitud lejanamente.

---

10. Capítulo 30: *¿Quae nomina de Deo possint praedicari?* (Qué nombres pueden predicarse de Dios)

1. Contexto histórico

Este es un tema fundamental para Santo Tomás. Como teólogo se observa la notable influencia el él del Pseudo-Dionisio[53], y por ende de la teología negativa desde la cual, como estamos viendo, hay que interpretar todas las supuestas *afirmaciones* que, por analogía, Santo Tomás hace sobre Dios. En la *Suma teológica* el tema ocupa un lugar fundamental, y obviamente da a la interpretación de las Sagradas Escrituras esa razonabilidad del misterio que Santo Tomás siempre buscaba, para distinguir el misterio del absurdo. No es lo mismo decir que *Dios es fuerte como un león* que decir *Dios es bueno como un padre*. *León* se toma en el primer caso como una analogía poética, donde *león* está tomado en sentido impropio, mientras que *bueno* y *padre* no solo hacen referencia a una analogía según la cual dichos términos están tomados en sentido propio, sino que se aplican a Dios de manera eminente. Esta cuestión —la analogía— ocupará varios de nuestros siguientes comentarios y constituye uno de los mejores y más originales aportes de Santo Tomás al neoplanismo cristiano del que nunca se desprendió.

2. Argumento principal

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. Unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut summum

bonum, primum ens, et alia huiusmodi.

Esto es: "Pues, porque toda perfección de la creatura ha de hallarse en Dios, pero de algún modo más eminente, todos los nombres que designan absolutamente perfección sin defecto se predican de Dios y de las demás cosas; como la bondad, la sabiduría, el ser y otros así. Mas todos los nombres que designan perfecciones con el modo propio de las creaturas no pueden decirse de Dios sino por semejanza y metáfora, por la cual lo que es propio de una cosa suele adaptarse a otra; como a algún hombre se le llama piedra, por la dureza de su entendimiento; y tales son todos los nombres impuestos para designar cualquier especie de las cosas creadas, como *hombre* y *piedra*. Pues a cualquier especie le corresponde un modo propio de perfección y de ser. Asimismo, también todos los nombres que designan propiedades de las cosas, que son causados por los principios propios de sus respectivas especies, no pueden decirse de Dios sino metafóricamente. Pero los nombres que expresan de un modo supereminente las perfecciones que convienen a Dios, se dicen solamente de Dios; como Sumo Bien, Ente Primero y otras así".

Esta cuestión presupone otras dos que trataremos en los capítulos siguientes: a saber: la analogía (que ya la hemos comenzado a comentar) y los trascendentales (de los cuales, aunque sea brevemente, también hemos dicho algo). Por lo mismo, nos limitaremos a hacer breves aclaraciones para llegar posteriormente al detalle, y sugiero al lector que después de abordar esos dos temas vuelva a releer el texto de Santo Tomás.

Cuando decimos que alguien es duro como una piedra no queremos decir que participe propiamente de la naturaleza de la piedra, sino que tiene una característica (la "dureza") que, aplicada a lo humano, implica ser "duro de entendimiento", expresión en que la palabra "duro" se acerca más a la equivocidad.

De igual modo, cuando decimos que Dios es fuerte como un león, no establecemos proporción alguna entre la naturaleza infinita de Dios y la naturaleza finita del león, de cuya fortaleza se está hablando; se trata más bien de un recurso casi poético; de una metáfora. Pero evidentemente "león" no es un nombre que pueda predicarse propiamente de Dios.

Por el contrario, si decimos "Dios es bueno como un padre", la cosa cambia. Porque la "bondad", como las demás propiedades que Santo Tomás llamaba trascendentales (unidad, verdad, algo) se aplica a todo ente "en tanto" tal cosa o tal otra. (Por ejemplo, todo ente es bueno en tanto apetecible, verdadero en tanto cognoscible, etcétera). Con "paternidad" sucede algo parecido, pero no porque todo ente sea padre, sino porque, según la tradición judeocristiana, "padre" es en primer lugar Dios, con todo lo que ello implica (primera persona de la Trinidad, providente, creador, etcétera). Por ello —lo veremos también después— dado que, como hemos visto antes, al remover de Dios la finitud queda como el ser por esencia, que es causa de todos los entes que son por participación (o sea finitos), es también la bondad por esencia y todas las cosas creadas

buenas son buenas por participación; por ende, "bueno" no solamente se dice de Dios con toda propiedad, sino primeramente de Dios antes que de ninguna otra cosa.

Por ello: "... toda perfección de la creatura ha de hallarse en Dios, pero de algún modo más eminente; todos los nombres que designan absolutamente perfección sin defecto se predican de Dios y de las demás cosas, como la bondad, la sabiduría, el ser y otros así". Con "perfección" se refiere Santo Tomás a todo aquello que pueda decirse de algo sin que necesariamente implique una referencia en sí a la creatura ("... que designan absolutamente perfección sin defecto"), como esas propiedades trascendentales que hemos nombrado, más aspectos como la sabiduría o la paternidad. Por eso dice Santo Tomás que, predicados de Dios esos nombres, se predican de modo eminente; esto es, Dios "es" la bondad absoluta, y otros ejemplos por el estilo. Pero entonces, como decíamos antes, "... mas todos los nombres que designan perfecciones con el modo propio de las creaturas no pueden decirse de Dios, sino por semejanza y metáfora"; esto es: si predicamos algo que es propio de alguna creatura, como la fortaleza del león, dada la desproporción entre lo finito y lo infinito, lo deberemos decir metafóricamente de Dios. Ejemplo de metáfora: "por la cual lo que es propio de una cosa suele adaptarse a otra; como a algún hombre se lo llama piedra, por la dureza de su entendimiento". Y entonces estamos hablando de aspectos de las cosas creadas: "... y tales son todos los nombres impuestos para designar cualquier especie de las cosas creadas, como *hombre* y *piedra".* Santo Tomás aclara: "Pues a cualquier especie le corresponde un modo propio de perfección y de ser"; es decir: todo lo que se predique de un individuo que tenga determinada "especie" (un modo de decir naturaleza) tendrá un modo de ser proporcional y un grado de ser proporcional a esa especie, y por ello lo ejemplificábamos con la fortaleza *del león*. Por ello reitera Santo Tomás su advertencia: "Asimismo, también todos los nombres que designan propiedades de las cosas, *que son causados por los principios propios de sus especies*, no pueden decirse de Dios sino metafóricamente" (las itálicas son mías). En cambio, como dijimos, si "bondad" no la decimos de tal o cual creatura, sino a lo que es la bondad en sí misma, entonces es de los tipos de nombres "... que expresan de un modo supereminente aquellas perfecciones que convienen a Dios", y por tanto, "... se dicen solamente de Dios; como Sumo Bien, Ente Primero y otras así". Pero —repetimos— no es que Santo Tomás esté pensando en ideas en sí mismas y luego las divida en finitas e in-finitas, sino que está pensando en cada creatura y lo que no es creatura, que es causa no-finita de las creaturas; de ese modo sí, a través de la causalidad, la causa no finita "es aquella cuya esencia es ser", y por ende las perfecciones que se le atribuyan serán eminentes (o sea, la máxima bondad, y así otras).

3. Anexos

3.1 Sobre una supuesta concepción especular (en términos de Wittgenstein) del lenguaje en Santo Tomás

El modo de hablar de Santo Tomás —sus preguntas sobre "qué nombres pueden decirse de Dios"— podría implicar que tiene una concepción pictórica del lenguaje, como la criticada por Wittgenstein; esto es, que el lenguaje es un conjunto de nombrecitos que aplicamos isomórficamente (una cosa = un nombre) a la realidad. Y que por lo mismo cada nombre podría ser claro en sí mismo, sin referencia al contexto que lo rodea, que es precisamente el aspecto pragmático del lenguaje inmortlizado por Wittgenstein como juegos del lenguaje.

Pero no creo que sea así. Obviamente, nadie antes de Wittgenstein había hablado de juegos del lenguaje ni había explicado *tan claramente* el carácter pragmático del mismo. Pero de ello no se infiere que todos, antes de Wittgenstein, fueran partidarios, *en su modo de escribir*, de una concepción especular del lenguaje. Dije "en su modo de escribir". ¿Qué significa esto? Que hay cierto racionalismo y cierto positivismo y neopositivismo (que no son igual) que sí parecen tener esa concepción especular del lenguaje en sus modos de escribir, a lo cual no parece haber escapado cierta escolástica moderna.

Santo Tomás nunca escribió de este modo: "Capítulo 1. De la clasificación de los entes finitos. 1.1. Sustancia. Se define sustancia como aquello que es en sí. 1.2. Tipos de sustancia (etc). 2. Accidente. Se definie accidente como aquello que es en otro. 2.1. Tipos de accidente… (etc)". Esos modos de escribir implican falta de conciencia histórica; o sea, desconocimiento de la historia del pensamiento y de la humanidad que implícitamente está siempre detrás de todo texto[54]. La falta de conciencia histórica implica, a su vez, desconocimiento del horizonte y el mundo en la vida de cada autor, que es precisamente el contexto pragmático de todo texto[55].

Santo Tomás nunca escribió así. Sus famosas definiciones y distinciones (que actualmente podrían ser "descripciones fenomenológicas" perfectamente, y no definiciones en sentido escolástico) *están siempre dadas en un determinado contexto de problemas perfectamente situados en su época*, y no en manuales escritos como en un eterno presente. La cantidad considerable de objeciones y respuestas a las objeciones presentes en textos como la *Suma teológica* y las *Cuestiones disputadas* lo muestra claramente.

Este asunto —el de los nombres de Dios— se encuentra claramente en dos contextos: el de todo creyente judeocristiano y el del neoplatonismo, en los que, a través de San Agustín y Dionisio, Santo Tomás siempre se mueve. Para todo creyente judeocristiano, el diálogo entre Moisés y el Creador sobre qué les dirá a los hijos de Israel sobre cuál es su nombre, es esencial; y el tema de los nombres divinos, para no cometer la impiedad de nombrar a Dios como si fuera cualquier otra cosa, también. Por consiguiente, en ese contexto hay que ver la preocupación de Santo Tomás por los nombres divinos, y no en el contexto del racionalismo manualista y neopositivista (aunque no fueran lo mismo) contra el cual reacciona Wittgenstein.

Desde luego, podría presentarse cierta ilusión óptica de carencia de historicidad, porque Santo Tomás termina siempre en el sentido propiamente analógico de cada palabra y cada concepto (lo cual incluye el contexto pragmático), y ese sentido analógico es aplicable a contextos diversos, precisamente porque es “aquello uno” que se predica diversamente. No porque sea aquello que se predica siempre igual, unívocamente, en un eterno presente fuera del problema concreto que ha originado el famoso *oportet distiguere* de Santo Tomás. En ese sentido, la “de-construcción” de una metafísica racionalista en Santo Tomás debe ser más bien una re-vitalización (poner nuevamente en su mundo de la vida) a la noción que ha surgido en el decurso del lenguaje de Santo Tomás; pero esa re-vitalización no es equivocidad sino analogía[56].

Por supuesto, si alguien quiere criticar a Santo Tomás por carecer “explícitamente” de la noción pragmática del juego del lenguaje, hágalo; mi comentario al respecto es que la misma crítica merecerían todos los pensadores antes de Wittgenstein.

3.2 Sobre la vía negativa de Dionisio y Santo Tomás

Pero si se trata precisamente de filosofía del lenguaje, no dejan de asombrarnos los esfuerzos de Santo Tomás para no confundir nuestro lenguaje, concebido a partir de las creaturas, con Dios. Por eso su énfasis en la vía negativa de Dionisio.

Este capítulo 30 sigue, en efecto, diciendo: “Y digo que algunos nombres predichos implican perfección sin defecto, en cuando aquello que se quería significar al imponer el nombre” (esto es, en tanto a lo que hoy llamaríamos el sentido objetivo fenomenológico); “... mas en cuanto al modo de significar, todo nombre es con defecto; pues por el nombre expresamos las cosas del modo como las concebimos en el entendimiento”. Santo Tomás se refiere con ello no a “lo concebido”, sino al acto subjetivo de concebir (parecido a lo que el primer Husserl llamó neoesis[57]), que es más subjetivo en tanto “de la persona” y “arrastra” por ende el modo propio de concebir del intelecto humano. Lo sigue explicando Santo Tomás así: “... Y nuestro entendimiento, que para conocer ha de partir de las cosas sensibles, no trasciende aquel modo que halla en las cosas sensibles...”. O sea: no es que no pueda ir a un contenido objetivo de significación que no sea corpóreo, sino que aun en ese caso mantiene siempre una memoria intelectiva de lo sensible, de donde ha partido, a lo no corpóreo a lo que ha llegado. Por eso sigue aclarando: “... cosas sensibles, en las cuales se distinguen la forma y el que tiene la forma, a causa de la composición de materia y forma”. Esto es: el concepto “piedra”, en cuando a “lo que es” una piedra, se refiere a la “petreidad”, dada en la realidad por una forma substancial de piedra, que organiza una materia. La “petreidad” es un concepto universal, que, en tanto universal, depende de la capacidad de universalizar que tiene el entendimiento, pero tiene como fundamento real que “lo que es” la petreidad no se reduce a cada una de las piedras existentes, si bien no sea realmente, sino en cada una de ellas. (Decimos “lo que es”, pues ello tiene una traducción fenomenológica que mantiene todo esto,

aunque la famosa distinción materia-forma sea falsa según la física actual, cosa que aún no hemos terminado de analizar). Sigue aclarando Santo Tomás: "Pero la forma en estas cosas se encuentra ciertamente simple, aunque imperfecta, en cuanto no subsistente". Es decir: "lo que es" una piedra es en cuanto tal simple (la forma substancial considerada "en sí"), pero imperfecta, porque no subsiste sino en una piedra existente. "Y el que tiene la forma —sigue Santo Tomás; esto es, la cosa existente— se encuentra ciertamente subsistente..."; (o sea, en tanto existe y es sustancia primera; no en tanto subsista sin la materia), "... pero no simple" (o sea, está compuesto por materia y forma), por eso… "sino antes bien teniendo composición". "... Por lo cual, todo lo que nuestro entendimiento significa como subsistente lo significa en composición". Esto es: las cosas subsistentes son primariamente corpóreas y compuestas, excepto que, de modo muy analógico, como hemos visto, se use "subsistente" para referirnos a Dios o, como veremos, a la forma sustancial humana. (Hay que aclarar que en su modo de concebir el conocimiento Santo Tomás parece tener siempre *in mente* la abstracción de la forma que hacemos a partir de cosas corpóreas no humanas, por la influencia que tiene de Aristóteles en esta cuestión. Aclararemos más tarde la importancia de lo que el intelecto humano concibe a partir del mundo de la vida humana, o tema de la inter-subjetividad, que agrega, pero no contradice, a este asunto en Santo Tomás). Sigue el texto: "... mas lo que significa como simple no como lo que es, sino como aquello por lo que es..."; o sea, vuelve a referirse a la forma sustancial como aquello por lo cual "esta piedra" (esa cosa existente que es) es piedra. "Y así —sigue— en todo nombre dicho por nosotros, en cuanto al modo de significar, se halla alguna imperfección". Esto es: lo que es "dicho por nosotros", que habitamos en la finitud, guarda la memoria de la finitud. Imperfección, sigue diciendo límpidamente Santo Tomás, "... que no conviene a Dios"; "... aunque la cosa significada convenga a Dios de algún modo eminente" (tema que ya vimos y explicamos), "... como se ve por los nombres de bondad y de bueno. Pues bondad significa como no subsistente..." (esto es, no significa ninguna cosa existente buena); "... y bueno como concreto" (esto es, esa cosa existente buena); "... y en cuanto a esto ningún nombre se adapta a Dios convenientemente, sino solo en cuanto aquello que se quiere significar al imponer el nombre" (a lo "objetivo en sí" —el noema de Husserl— de bondad, que en lo finito no puede existir sino en una cosa existente). "Por lo tanto, como enseña Dionisio (*De los nombres divinos,* capítulos 1 y 5), pueden estos nombres tanto afirmarse como negarse de Dios: afirmarse, en verdad, a causa de la razón del nombre..." (con ello se refiere Santo Tomás al significado en sí de "bondad" por ejemplo); "... y negarse, por el modo de significar" (esto es, lo que habíamos visto en tanto al modo humano de concebir, que guarda la memoria de la finitud). "... Mas el modo supraeminente con que se hallan en Dios dichas perfecciones no puede significarse con nombres impuestos por nosotros, a no ser o por negación, como cuando decimos que Dios es eterno o infinito..." (lo que habíamos dicho: que la vía de la eminencia depende de la vía de la negación), "... o también por relación de Él con las otras cosas, como

cuando se llama Causa Primera o Sumo Bien" (la vía de la causalidad, tan indispensable como para afirmar que Dios es causa de lo creado; no por ello se lo conoce en sí, sino como causa, siempre "en relación a", aunque veremos que esa relación no es de su esencia). Y concluye perfectamente: "Pues no podemos captar de Dios qué es, sino qué no es y de qué modo las demás cosas se refieren a Él, como se desprende de lo ya dicho".

Transcribiré ahora el texto completo, para que el lector pueda volver a leerlo con una mayor comprensión: "Y digo que algunos nombres predichos implican perfección sin defecto, en cuanto a aquello que se quería significar al imponer el nombre; mas en cuato al modo de significar, todo nombre es con defecto; pues por el nombre expresamos las cosas del modo como las concebimos en el entendimiento. Y nuestro entendimiento, que para conocer ha de partir de las cosas sensibles, no trasciende aquel modo que halla en las cosas sensibles, en las cuales se distinguen la forma y el que tiene la forma, a causa de la composición de materia y forma. Pero la forma en estas cosas se encuentra ciertamente simple, aunque imperfecta, en cuanto no subsistente. Y el que tiene la forma se encuentra ciertamente subsistente, pero no simple, sino antes bien teniendo composición. Por lo cual todo lo que nuestro entendimiento significa como subsistente lo significa en composición; mas lo que significa como simple no como lo que es, sino como aquello por lo que es; y así en todo nombre dicho por nosotros, en cuanto al modo de significar, se halla alguna imperfección, que no conviene a Dios; aunque la cosa significada convenga a Dios de algún modo eminente, como se ve por los nombres de bondad y de bueno. Pues bondad significa como no subsistente; y bueno como concreto; y en cuanto a esto ningún nombre se adapta a Dios convenientemente, sino solo en cuanto a aquello que se quiere significar al imponer el nombre. Por lo tanto, como enseña Dionisio (*De los nombres divinos*, capítulos 1 y 5), pueden estos nombres tanto afirmarse como negarse de Dios: afirmarse, en verdad, a causa de la razón del nombre; y negarse, por el modo de significar. Mas el modo supraeminente con que se hallan en Dios dichas perfecciones no puede significarse con nombres impuestos por nosotros, a no ser o por negación, como cuando decimos que Dios es eterno o infinito, o también por relación de Él con las otras cosas, como cuando se llama Causa Primera o Sumo Bien. Pues no podemos captar de Dios qué es, sino qué no es, y de qué modo las demás cosas se refieren a Él, como se desprende de lo ya dicho" (*Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut*

subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum. Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra dictis patet.

Por último, algo muy interesante, que muestra hasta qué punto cierto tomismo interpretó a Santo Tomás exactamente al revés. Pero comprensiblemente, lo cual muestra qué ocurre cuando leemos a Santo Tomás fuera de su propio horizonte y solo desde el nuestro. Dije solo desde el nuestro, porque es inevitable que un autor pase por nuestro horizonte; el asunto es también intersectarlo con el horizonte del autor (lo que nos enseña Ortega en, por ejemplo, *En torno a Galileo*). Cierto tomismo, sobre todo de fines del siglo XIX hasta los avanzados 50, no pudo hacer eso, al re-armar un Santo Tomás como un "manual contra los malos"; y ello, a su vez, comprensiblemente, cumpliendo las órdenes de un magisterio pontificio que, de manera comprensible, quería borrar todo fideísmo (por eso *Pascendi* y las 24 tesis) y además "luchar contra" todas las formas filosóficas anti-metafísicas del iluminismo, como Kant, Hegel, etc., y que algunos tomistas pusieron directamente, como fecha de inicio, a Descartes. Entonces, Santo Tomás, tan moderado en lo que el intelecto humano puede decir de Dios[58], fue convertido en una copia de Aristóteles, y pasaron por alto, y no pudieron entender, el neoplatonismo de Santo Tomás y las modificaciones que había tenido en tal sentido el Aristóteles de Santo Tomás. La cita que comentaremos a continuación es un perfecto ejemplo sobre cómo se pensaba en el tomismo de los años 50. Es una cita en la que se comenta precisamente el final del texto que acabamos de ver. Y dice: "… Evidentemente que esta última afirmación no puede tomarse al pie de la letra. Si de Dios no podemos conocer qué es, sino solo qué no es, o el modo con que las demás cosas se refieren a Él, Dios queda en sí del todo incognoscible para nosotros; el conocimiento de Dios solo por la vía de negación y de causalidad es absolutamente insuficiente para nosotros. Una cosa es que no podamos conocer perfectamente la esencia misma de Dios; otra, que no sepamos de ella qué es de una manera positiva, aunque sin agotar toda su infinita esencia. Sin duda, el Angélico quiere significar aquí, al decir "de Dios no podemos captar qué es", que no podemos formar de Dios una definición por género y diferencia que nos explique su esencia claramente, como hacemos con las esencias

creadas. Pero evidentemente la teología natural de Santo Tomás no se reduce a un conocimiento de Dios por vía negativa o de causalidad"[59]. Comentemos esto "… Evidentemente que esta última afirmación no puede tomarse al pie de la letra". Sí, claro, es obvio que no hay interpretación literal de nada, pero lo que quiere decir el autor es que no interpretemos a Santo Tomás como alguien que dice que de Dios no podemos conocer lo que es. Porque la consecuencia sería que "… Dios queda en sí del todo incognoscible para nosotros". Justamente, de eso se trata: Dios en **en sí** del todo incognoscible para nosotros. Son palabras del autor: "en sí". Si se trata de Dios "en sí", es obvio que es **del todo** incognoscible para nosotros, seres finitos: ¿Cómo vamos a conocer **en sí mismo** lo infinito? Eso será en *el lumen gloriae*… Por ahora, solo la analogía mediante la negación y la causalidad permite conocer "algo" de Dios, y el conocimiento de la fe, que obviamente no depende de un "concepto en sí" de Dios (*Dios no es concebido, como ya dijimos, solo deducido mediante la negación*) y menos aún el mayor conocimiento que tenemos en vida de Dios, que es el de la teología mística, que sabe bien lo que es el **rostro escondido** de Dios. Y sigue: "…el conocimiento de Dios solo mediante la negación y la causalidad es absolutamente insuficiente para nosotros". ¿Para nosotros? ¡Pero qué pretensiones tan humanas! ¿Qué más pretende el autor? Ya suficiente cuasi-milagro es que, después del pecado original y con ayuda de la revelación, hayamos podido razonar sobre Dios como causa no finita de lo finito *y todo lo que ello se sigue* como para seguir pidiendo lo imposible...

"Una cosa es que no podamos conocer perfectamente la esencia misma de Dios y otra que de ella no sepamos qué es de una manera positiva, aunque sin agotar toda su infinita esencia". Pregunto: ¿qué cosa podemos conocer "perfectamente"? ¿Conoce el ser humano "perfectamente" las cosas? ¡Claro que no podemos conocer "perfectamente" lo infinito, sea ello lo que fuere, si ni siquiera conocemos "perfectamente" las cosas finitas! Y además, ¿cómo "sin **agotar toda** su infinita esencia"? ¿O suponen algunos que Santo Tomás ha conocido "parcialmente" lo infinito? ¿Cómo puede un ser humano captar "parcialmente" lo infinito? ¿Infinito al 50%? Y si se contesta que no, que el autor se refiere a la analogía, es esa analogía la que surge mediante causalidad y negación…

"… Sin duda que aquí quiere el Angélico significar, al decir de Dios "de Dios no podemos captar qué es", que no podemos formar de Dios una definición por género y diferencia que nos explique claramente su esencia, como hacemos con las esencias creadas". Esto muestra los fallos del tomismo del siglo XX, por no haber dialogado con Husserl por el remanido tema del idealismo trascendental. **De nada** podemos formar una definición por género y diferencia que nos explique **claramente** su esencia. Primero porque el tema del género y la diferencia, que viene del famoso árbol de Porfirio, da un conocimiento muy limitado de la cosa. En todo caso, el adverbio "claramente" puede servir para decir que en la vida cotidiana esas definiciones pueden distinguir con suficiente claridad una cosa de la otra. Si yo digo

que un animal es una "sustancia animada sensible", de acuerdo, eso es algo de su esencia, claramente distinguible de una cafetera, pero no pasa de ahí. Incluso hoy, biológicamente, habría que redefinir esto, distinguiendo una filosofía de la naturaleza, de tipo fenomenológico, de lo que sea "sustancia", "animada" y "sensible", de la física y la biología actual, y todo ello dista de estar **claramente** realizado. Segundo, porque, en todo caso, la "definición", no más clara, pero sí más importante, con ese método, es la del ser humano como "animal racional", pero en todo caso lo que ello nos dice es la importancia de una antropología filosófica al lado de la definición de cualquier otra cosa. O sea: el autor piensa que de las cosas creadas hacemos todo el tiempo definiciones claras y distintas por género y diferencia. Así salen aún muchos alumnos de este tomismo, pensando que nuestro conocimiento es una piñata de esencias claras y distintas, aplicables perfectamente al mundo… Si son inteligentes, en unos años se hacen kantianos, y si no lo son, generan kantianos. Ese es el éxito de este tipo de tomismo en su "lucha contra el agnosticismo"…

Las "definiciones" que podemos hacer con nuestro intelecto son humildes descripciones fenomenológicas, donde nos acercamos al núcleo de una esencia sin agotar nunca sus múltiples aspectos… Y en ciencias naturales ni siquiera es fenomenología; son hipótesis, cuya relación con lo real se seguirá debatiendo *ad infinitum*…[60].

Y concluye: "… Pero evidentemente la teología natural de Santo Tomás no se reduce a un conocimiento de Dios por vía negativa o de causalidad". ¿"Reduce"? ¿Es "reducir" ese conocimiento de Dios o es ponerlo en su lugar?

3.3 Sobre la pluralidad de nombres y la simplicidad de Dios

Por eso Santo Tomás aclara, en el siguiente capítulo, que la pluralidad de nombres no afecta a la simplicidad divina: "... Pues, porque no podemos conocerlo naturalmente, sino llegando a él por sus efectos..." (esto es, mediante la causalidad, donde se lo conoce no en sí mismo, sino como causa), "... es preciso que los nombres con los que designamos sus perfecciones sean diversos..."; esto es, porque los efectos de Dios son diversos y conocemos naturalmente las perfecciones de esos efectos en primer lugar: "... como también las perfecciones en las cosas se hallan diversas". El final es muy interesante: "Mas, si pudiésemos entender la misma esencia, tal como es, y adaptarle un nombre propio, la experimentaríamos con un solo nombre...". Esto es, la esencia de Dios, tal como es, queda para nosotros, en esta vida, como el rostro escondido, al que ni siquiera conocemos por fe. Pero conocerlo mediante la analogía y la causalidad y por fe, nos hace vislumbrar y amar esa esencia escondida, cuyo conocimiento será la plenitud absoluta a la que llegarán aquellos que lo amen, por el *lumen gloriae* de su gracia: "... lo cual se promete a aquellos que le verán en su esencia: *´En aquel día será uno el Señor, y uno su nombre´* (Zac. 14, 9)".

11. Capítulo 34: *Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice.* (Las cosas que se dicen de Dios y de las creaturas se dicen analógicamente)

1. Contexto histórico

Como ya dijimos en su momento, la analogía es de capital importancia en el pensamiento de Santo Tomás. Es el modo como él integra su neoplatonismo a la técnica del lenguaje de Aristóteles, paso fundamental para borrar toda sombra de panteísmo en el tema de la participación. Es otra muestra, por lo demás, de cómo Santo Tomás utiliza el lenguaje aristotélico, para ubicarlo en una ontología que Aristóteles no podría haber concebido. En efecto, la analogía es el lenguaje de la creación. No es una solo una cuestión de lógica (modos de predicar), ni tampoco de una ontología sin creación. El *ens* es análogo en tanto Dios, no finito por vía de negación; es causa de los entes finitos, creados, y todo efecto participa "de algún modo" (analogía) de la naturaleza de la causa. Ese "de algún modo" mantiene la distinción esencial entre Dios y las creaturas; esto es, no hay proporción entre Dios y las creaturas, pero, al mismo tiempo, al ser Dios una causa *en el ser* de las creaturas (esto es, al ser una causa sin la cual las creaturas dejan de ser, lo cual implica todo el tema de la providencia, conservación, concurso, que veremos después), Dios penetra totalmente en las creaturas; está en ellas totalmente sin confundirse ontológicamente con ellas. De ese modo, Santo Tomás supera la dialéctica entre panteísmo, por un lado, y deísmo, por el otro, dialéctica que tantas veces se ha dado en la historia de la filosofía. La univocidad entre Dios y las creaturas lleva al panteísmo (y por eso, si alguien quiere compatibilizar a Santo Tomás con Hegel, que lo haga, pero que me explique ese punto); la equivocidad lleva al deísmo, a considerar a Dios como una primera causa del universo, pero que luego lo deja "rodando", indiferente a él: esto lleva coherentemente a una disociación entre razón y fe (porque, como veremos, la razón solo puede hablar de Dios por analogía, no por equivocidad) que en última instancia puede conducir a un agnosticismo o a una afirmación de Dios solo según la fe. La analogía es el modo de evitar todo eso. Pero, además de ser el modo propio de relación entre Dios y las creaturas, y entre la razón y la fe, es también la articulación ontológica de lo creado. Las cosas creadas participan analógicamente de iguales naturalezas, y a su vez naturalezas diversas participan analógicamente entre sí, porque el culmen en una es el ápice en la otra, como el ser humano tiene algo de animal y algo de ángel. El mundo creado es por ello un mundo analógico, donde nada es absolutamente diverso ni absolutamente igual: es un mundo ordenado, dinámico, pero no dialéctico como Hegel lo concibió (y si eso no es Hegel, ¿entonces qué es?). No es un mundo con contradicciones de las cuales emergen síntesis; es un mundo ordenado según las relaciones inter-esenciales que le son propias y según los movimientos intrínsecos a dichas esencias, aunque haya casualidades o fallas (lo cual pone a Santo Tomás ya en el siglo XIII, en el camino del diálogo con la ciencia como Occidente la concibe). Lo único que "quiebra" el

orden es el pecado original, misterio de la iniquidad, del mal, pero que, como veremos, tiene también en Santo Tomás una explicación que armoniza la razón con la fe.

Por último, hay que tener en cuenta que la *Suma contra gentiles* fue escrita después del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles y después de la "questión disputata *De veritate*", que son los textos en que Santo Tomás se entiende mucho más en el análisis linguístico de la analogía. En la *Suma contra gentiles* da ya por realizados dichos comentarios y resume lo indispensable. Por ende si es necesario para fines explicativos, recurriremos a esos textos también.

2. Argumento central

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

"Así pues, resulta de lo dicho que aquellas cosas que se dicen de Dios y de las creaturas no se predican ni unívoca ni equívocamente, sino por analogía; esto es, según un orden o respecto a algo único. Lo cual ciertamente tiene lugar de dos modos: de un modo, según que muchas cosas tienen relación a algo único, como según la relación a una única sanidad se dice sano el animal, como su sujeto; la medicina, como su remedio; la comida, como una forma de conservarla; la orina, como su signo. De otro modo, según que se considera el orden o relación de dos cosas no respecto a algo distinto, sino respecto a una de ellas, como ente de dice de la sustancia y del accidente, según que el accidente tiene relación a la sustancia, no según que la sustancia y el accidente se refieran a algo tercero. Así pues, estos nombres no se dicen de Dios y de las demás cosas analógicamente según el primer modo (pues sería preciso suponer algo anterior de Dios), sino según el segundo".

Analicemos entonces toda la riqueza de este texto. Primero, se refiere Santo Tomás a un famoso ejemplo de Aristóteles, según el cual se ve claramente que la analogía implica, lógica y linguísticamente, la predicación de un término según nociones en parte iguales y en parte distintas: en parte iguales, porque son predicaciones que refieren a algo común a todas ellas (por eso "... según un orden o respecto a algo único"); en parte distintas, porque son diversos aspectos de aquello común a lo que se refieren. En el ejemplo de la orina, el aspecto común o ese "algo uno" es "sano", como "animal sano"; esto es, como

la salud del animal; a esta significación principal Santo Tomás la llama analogante o primer analogado. Ahora bien: determinada terapia puede ser *causa* de la salud, o la orina o la sangre pueden ser *signos* de la salud, y en ese sentido se los llama analógicamente "sanos": *propiamente*, el animal es sano; *analógicamente*, la terapia y la orina son sanas, por cuanto la primera es causa y la segunda signo "de algo uno": la salud. Observemos que Santo Tomás utiliza esto cuando se refiere a la participación: todo aquello que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación: lo que es tal por esencia es analogante y lo que es tal por participación es analogado.

Por eso, entonces, "... de un modo, según que muchas cosas tienen relación a algo único, como según la relación a una única sanidad se dice sano el animal, como su sujeto; la medicina, como su eficacia; la comida, como una forma de conservarla; la orina, como su signo".

Pero entonces Santo Tomás tiene en cuenta una distinción importante: ese "algo uno" puede ser algo tercero, a lo cual nos referimos, como cuando decimos que tal acción de Juan es humana o que la piel de Juan es humana; aquí "humano" aparece como aquello común a lo cual se refieren la piel y la acción, aunque no es una tercera cosa presente; mientras que, si decimos que Juan es humano y su corazón es humano, Juan es el analogante y su corazón es el analogado; en el primer caso tenemos una analogía de tres términos y en el segundo, una de dos términos. ¿Por qué esto es importante? Porque hemos visto ya que Santo Tomás no concibe un "ser" *in abstracto*, del cual se predica un modo de ser, la infinitud, y otro modo de ser, la finitud, siendo el primero Dios y el segundo la creatura. En ese caso, aparecería un ser, real por afuera, que no es ni Dios ni creatura, y ello sería totalmente contradictorio con la creación. Santo Tomás lo perccibe claramente: "... pues sería preciso suponer algo anterior de Dios". Por ello aclara que la analogía entre Dios y la creatura es de dos términos, como la que hay entre sustancia y accidente, donde, por ejemplo, tal persona (sustancia primera) tiene la capacidad de digerir, y esa capacidad es humana (siendo la capacidad un accidente de la sustancia; de lo cual se infiere algo tan importante como "no comas como un animal" □). De igual modo, la creatura es analogada y Dios analogante; por ello "... De otro modo, según que se considera el orden o relación de dos cosas no respecto a algo distinto, sino respecto a una de ellas, como ente de dice de la sustancia y del accidente, según que el accidente tiene relación a la sustancia, no según que la sustancia y el accidente se refieran a algo tercero". Y en el caso de Dios: "... Así pues, estos nombres no se dicen de Dios y de las demás cosas analógicamente según el primer modo (pues sería preciso suponer algo anterior de Dios), sino según el segundo" (por ejemplo, Dios es bueno propiamente —por esencia—, mientras la creatura lo es analógicamente, por participación.

Pero debemos tener en cuenta que hay una esencial diferencia entre los dos casos, que Santo Tomás había aclarado ya en el capítulo 32: en el primer caso la naturaleza de la digestión y de Juan es la misma; esto es, humana. Si la naturaleza entre Dios y las creaturas fuera la misma, incurriríamos en panteísmo, y ya hemos visto que Dios, como

infinito, se distingue esencialmente de lo finito. (Ya hemos visto que esa distinción no es un "límite" de Dios). Por tanto, la analogía entre Dios y las creaturas se da no por la igualdad de naturaleza, sino por la participación "de algún modo" entre el efecto y la causa. Para ello, Santo Tomás había distinguido ya entre varios tipos de analogía en *De veritate*, libro I, Q. 2, art. 11. El contexto es algo que veremos después; a saber, el conocimiento en Dios ("... *De scientia Dei*"). En el artículo 11 se pregunta si el conocimiento se predica "equívocamente" de Dios y de nosotros, ante lo cual hay una gran tentación de decir que sí, porque hay una obvia des-proporción entre nuestro intelecto finito y el intelecto in-finito de Dios, que se identifica con Dios mismo. Pero no: hay analogía. Veamos cómo lo desarrolla Santo Tomás. Esta vez vamos a utilizar una traducción nuestra, bastante libre: (Ver el latín original a pie de página)[61]. Nuestro comentario va a ir intercalado en itálicas.

"... Es imposible decir que algo es predicado unívocamente de Dios y de las criaturas, porque en toda predicación unívoca la naturaleza significada por el nombre es común a aquellos de los cuales la predicación unívoca se dice. (*Es lo que habíamos dicho: la predicación unívoca entre Dios y las creaturas implicaría que estas últimas son tan infinitas como Dios o Él tan finito como las creaturas*). Por ende, teniendo en cuenta la naturaleza significada por el predicar, los sujetos de una predicación unívoca son iguales (*por ejemplo, Juan es ser humano, María es ser humano: la naturaleza "ser humano" es la misma en Juan y en María*), aun cuando desde el punto de vista de su ser real uno puede tener precedencia sobre otro *(Juan podría ser el padre y María la hija*). Por ejemplo, todos los números son iguales en cuanto a la naturaleza del número, inclluso cuando, por la naturaleza de las cosas, un número es naturalmente anterior a otro. (*A partir de aquí Santo Tomás va a utilizar analogías matemáticas —cosa por lo demás muy interesante— para luego pasar de allí a Dios…*). E independientemente del grado de imitación de la criatura a Dios, hay un punto que nunca puede ser alcanzado cuando algo pertenece a ello por la misma razón que pertenece a Dios. Pues las cosas que tienen las mismas características formales, pero son sujetos distintos, tienen en común la *quidditas* pero distinto acto de ser. (*Se refiere a que Juan y María "tienen" la misma naturaleza —que se encuentra, sin embargo, totalmente en cada uno de ellos— pero, al ser dos personas diferentes, cada uno tiene su propio ser*). Pero lo que fuere, en Dios, es su mismo ser, y así como su esencia es su ser, así su conocimiento es lo mismo que su acto de conocer. (*Se refiere a que Dios es aquello cuya esencia es ser; in-finito, como hemos visto: ese es el punto que nunca puede ser alcanzado por la creatura*). Por tanto, dado que el acto de ser de una cosa no puede ser comunicado a otra (*esto es, una cosa nunca puede ser predicada —"comunicada"— de otra: yo puedo decir que Juan es ser humano y que María es ser humano, pero no podemos decir que Juan es María o que María es Juan: Juan y María son sustancias primeras individuales y en ese sentido no predicables*) es imposible que una criatura tenga algo de igual modo que Dios *("de igual modo", esto es, no puede igualar su infinitud*), simplemente porque no puede tener el ser de Dios (*eso mismo: la creatura no puede ser Dios porque es finita*). Lo mismo (vale) para nosotros. Si ser hombre (*el acto de ser de tal ser humano*) y ser como

hombre (*la naturaleza humana*) no fueran diferentes en Sócrates (*esto es, Sócrates "es", tiene acto de ser, y a la vez es humano*), el ser hombre no podría ser predicado unívocamente de él y Platón (*como dijimos: Sócrates y Platón son seres humanos, siendo "seres humanos" una predicación unívoca*), cuyos actos de ser son distintos (*o sea: Sócrates y Platón son seres humanos **distintos***).

Sin embargo, no puede decirse que lo que es dicho de Dios y las criaturas sea equívoco, pues, si no hubiera al menos alguna conveniencia real entre las criaturas y Dios, la esencia de Dios no sería algo similar para las criaturas, y entonces Él no podría conocerlas al conocer su esencia. (*O sea: dado que Dios conoce a las creaturas conociendo su esencia, porque es su creador, si la esencia de las creaturas fuera totalmente "extraña" a Dios, ¿cómo Dios podría conocerlas absolutamente?).* De igual modo, no podríamos alcanzar ningún conocimiento de Dios desde las criaturas (*o sea, los seres humanos no podríamos conocer nada sobre Dios, que es lo que muchos piensan actualmente por no manejar el tema de la analogía*), ni tampoco de entre los nombres de las criaturas podríamos aplicar a Dios uno más que otro (*o sea, no podríamos diferenciar entre "bueno" y "león" al predicarlos en Dios*), pues en la predicación equívoca no importa qué nombre se usa, pues la palabra ninguna real conveniencia significa. (*Esto es: la predicación equívoca no dice ninguna similitud real entre las cosas, como "gato" dilcho del instrumento para levantar un automóvil y "gato" dicho del animal. De todos modos, en las metáforas no hay propiamente equivocidad, sino un acercamiento a la equivocidad: en la naturaleza creada nada es totalmente equívoco*).

Por consiguiente, debe decirse que no hay predicación ni unívoca ni equívoca en la ciencia que Dios tiene de nosotros. La predicación es análoga, o, en otras palabras, de acuerdo a una proporción. (*Una proporción: esto es, una analogía de proporción; o sea, cuando el grado de ser del analogado está medido, determinado, por el grado de ser del analogante, como la digestión en Juan: es humana como Juan*). Una similitud de acuerdo con una proporción se da de dos modos. Una entre cosas que tienen una proporción según una distancia o relación entre ellas, como la proporción que el número tiene con la unidad en tanto es el doble de la unidad. (*Esto es, proporción propiamente dicha, como la que se da entre sustancia y accidente: el accidente tiene la naturaleza de la sustancia*). Y la similitud es ocasional según haya dos relaciones proporcionadas (similitud de proporciones). *(Esto es, analogía de proporcionalidad: semejanza de proporciones*), como, por ejemplo, 6 tiene algo en común con 4, porque 6 es dos veces 3, como 4 es dos veces 2. (*Esto es: 6 es a 3 como 4 es a 2*). El primer tipo de similitud es proporción; el segundo, proporcionalidad. (*Es interesante que Santo Tomás utilice estos ejemplos matemáticos para ejemplificar temas más ontológicos y escriturísticos: así, "cordero de Dios que quitas el pecado del mundo": el sacrificio de Cristo es a su sangre derramada como el sacrificio del cordero lo es a su propia sangre. Hay "similitud" entre ambos sacrificios, pero disparidad total de "proporciones"*).

Encontramos el primer tipo de similitud cuando una cosa tiene una relación con otra, como cuando el ser es predicado de la sustancia y el accidente, dada la relación que el accidente tiene con la sustancia; o como cuando la salud es predicada de la orina y del animal, porque la orina tiene cierta relación con la salud del animal. (*Los ejemplos puestos antes implicaban una analogía de proporción*). Algunas veces, sin embargo, se usa el segundo tipo de predicación, como cuando la vista es predicada de la vista del cuerpo y del intelecto, porque entender es al intelecto como ver es al ojo. (*O sea, cuerpo e intelecto "ven", pero no porque la naturaleza del ojo del cuerpo sea igual a la naturaleza del intelecto*).

En los términos predicados según el primer tipo, tiene que haber cierta relación definida entre las cosas que tienen esa analogía (*cierta relación definida: un grado de ser en común*). Por ende, nada puede ser predicado con ese tipo de analogía entre Dios y las criaturas, dado que ninguna creatura tiene con Dios una relación tal que pueda ser determina (medida) por la perfección divina. *(Esto es, ninguna creatura es infinita*). Pero, según el segundo tipo, no hay relación definida (medida) entre las cosas que tienen cierta similitud, y por ende no hay razón para que el mismo nombre no pueda ser predicado análogamente de Dios y de las criaturas según ese segundo modo. (*Es decir: puede haber analogía precisamente porque no hay igualdad de naturalezas*). Pero esto puede ocurrir de dos modos. Algunas veces el nombre implica algo en la cosa primariamente designada, que no puede ser común entre Dios y la criatura según el modo descrito arriba. Esto puede ser verdad, por ejemplo, para algo predicado de Dios metafóricamente, como cuando Dios es llamado león, sol o cosas así, dado que su definición incluye materia que no puede ser atribuída a Dios. (*Como vemos, allí la relación entre analogante y analogado es* ***extrínseca****, dado que la naturaleza del sol y del león no puede ser atribuida a Dios*). Otras veces, empero, un nombre predicado de Dios y de una criatura no implica nada en su significado principal que nos impida encontrar entre la criatura y Dios una similitud como la arriba descrita. (*Por ejemplo, "bueno". Una analogía* ***intrínseca****: el analogante (Dios) es* ***causa*** *del analogado (la creatura* ***buena*****)**. A este tipo de similitudes pertenecen todos los atributos que no incluyen defecto ni dependen de la materia en su ser; por ejemplo, el ente, el bien y otros similares".

Según este fino análisis de Santo Tomás, la analogía entre Dios y las creaturas es propiamente una analogía *de proporcionalidad intrínseca*. Proporcionalidad, porque hay semejanza de proporciones: Dios y las creaturas "son", pero no porque sus naturalezas sean iguales. Intrínseca, porque no es una simple o lejana metáfora, sino que hay relación real de causalidad de la creatura a Dios: Dios es causa, realmente, de la creatura, sin por ello confundirse con ella.

3. Anexos

3.1.1 Analogía y hermenéutica

Este tema, que ha sido desarrollado por Beuchot en relación con la filosofía del lenguaje[62], ha sido desarrollado también por Leocata y por mí en relación con fines gnoseológicos y ontológicos[63]. Según mi interpretación, la hermenéutica de Gadamer puede ser leída desde la equivocidad, si no se le agrega claramente la analogía como Santo Tomás la desarrolla, pero también a la vez desde Husserl. Ello conecta, por otra parte, a la hermenéutica continental con las fuentes de Husserl —Frege, Bolzano y Brentano, por ejemplo— y a través de esta con la noción de sentido *o intentio* objetiva en la escolástica y Santo Tomás, uniendo así a Santo Tomás, la filosofía analítica y la hermenéutica. ¿De qué modo se produce esa relación? La noción de esencia, en Husserl, tiene capas o niveles de sentido; no es un sentido cerrado, sino abierto a diversos niveles de significación, que emergen como rayos, de un punto central, según su propia analogía[64]. Ello implica que en Husserl el "sentido objetivo", su *noema*, no es unívoco, sino analógico; y ello, unido a Santo Tomás, implica lo que hemos dicho: que la esencia de las cosas creadas es analógica. La esencia se puede predicar unívocamente de diversos individuos, pero ella misma es, ontológicamente, análoga. Esos son sus "horizontes internos", que luego Gadamer cita al desarrollar su famosa noción de horizonte[65] (tomando a su vez los mundos de la vida de Husserl), con lo cual la hermenéutica de Gadamer (y también la de Ricoeur[66], aunque esta última es más "del texto" que ontológica) puede quedar perfectamente fundada en un Husserl fundado a su vez en Santo Tomás, con lo cual toda lectura posmoderna de Gadamer desaparece. Ello permite solucionar la tensión entre lo universal y lo histórico: así como la esencia "humanidad" se da totalmente en cada ser humano, pero no se reduce a cada ser humano en particular, la esencia de cada aspecto de los horizontes humanos se da totalmente en cada situación histórica, pero no se reduce a una situación histórica en particular, y lo mismo sucede con la razón humana que vive en cada uno de esos horizontes. (Sobre la noción de "mundo", volveremos más adelante).

3.1.2 Husserl y Edith Stein

La relación entre Santo Tomás y Husserl también fue analizada y realizada por Edith Stein[67], aunque dejando de lado las nociones de mundo e intersubjetividad[68], y esa es la diferencia central con nuestro enfoque. Como dijimos, lo veremos más adelante.

3.2 Wittgenstein y el contexto pragmático del significado

Como sabemos, al desarrollar Wittgenstein la noción de "aire de familia" para sus juegos del lenguaje, dejó abierta una puerta sujeta a diversas interpretaciones. Nuestra *intentio lectoris* es que ese aire de familia es perfectamente compatible con la analogía, y sobre todo la analogía de los horizontes y mundos de la vidal que son la clave para el contexto pragmático desde el cual todo mensaje se interpreta. La analogía de Santo Tomás juega de este modo un papel central, no solo en el giro hermenéutico, sino en el giro lingüístico[69].

3.3 Analogía y filosofía de la ciencia

"... Existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico", dice Feyerabend[70]. Esa frase es básica para el final del debate llamado *historical turn* en filosofía de las ciencias, y que yo llamo "giro hermenéutico de la filosofía de la ciencia". Es básica porque permite entender las bases ontológicas desde las cuales Feyerabend tiene su pluralismo metodológico, que es uno de los resultados centrales de todo el debate entre Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Y ese pluralismo metodológico se entiende precisamente desde la analogía: la realidad permite enfoques humanos distintos no solo porque el ser humano conoce desde enfoques, sino porque la realidad misma es analógica. El neopositivismo no solo había sido una cuestión metodológica anti-metafísica, sino la negación de la analogía de lo real. La analogía de Santo Tomás está presente también en el giro epistemológico actual.

3.4 Analogía y panorama filosófico actual

El debate modernidad-posmodernidad, que realmente es un debate entre neopositivismo y posmodernismo continental posheideggeriano, es en realidad un debate entre univocidad y equivocidad. La falta de conciencia analógica de la realidad sigue manteniendo el debate entre una razón que se aferra de lo unívoco, universal, permanente y a-histórico (que también es tentación de otras filosofías no-positivistas), contra "la caída de los grandes relatos", en una interpretación "interpretada" como la equivocidad de lo histórico versus una razón abstracta y a-histórica que, por supuesto, no puede darse en lo humano. La analogía de Santo Tomás es clave para superar esos debates interminables.

---

12. Capítulo 37: *Quos Deus est bonus*. (Dios es bueno)

1. Contexto histórico

Después de utilizar Santo Tomás los argumentos racionales correspondientes con la fe en Dios creador, parece "obvio" aclarar y argumentar a favor de la bondad de los mismos. Sin embargo, es un tema que en su época no era baladí. Por un lado, todavía resonaban los debates contra un maniqueísmo según el cual podría haber un principio absoluto del mal, concomitante con Dios como principio absoluto del bien. Demostrar que Dios es bueno implicaba demostrar también que no puede haber un dios del mal, tesis que se había difundido entre algunas sectas gnósticas, como explicación asimismo del mal en el mundo. En relación con esto, Santo Tomás sabe que tiene que explicar también que Dios es bueno, cuando una de las principales objeciones contra Dios es el mal. (Se trata de la segunda objeción en la *Suma teológica*). Por lo demás, "merodeaban" en su época restos de cierto neoplatonismo que él nunca aceptó (diferentes de la gran influencia de San Agustín y el Pseudo-Dionisio), según el cual Dios "no se abajaría" al gobierno de ciertas creaturas demasiado materiales, sino se ocuparía de las grandes esencias, mientras, por medio de ciertos "ministros", se ocuparía de lo ínfimamente material. Esta tesis, que se

observará en cómo trata Santo Tomás el tema de la providencia (que veremos en detalle) no solo es totalmente contradictoria con la creación, sino además particularmente chocante con el renacimiento de la conciencia de la bondad de toda creatura, sea ángel o pequeño bichito, simplemente por haber sido creada por Dios (tesis muy importante en San Buenaventura, amigo de Santo Tomás, y en su maestro San Alberto Magno). De ese modo, Santo Tomás tiene por delante un círculo hermenéutico en el que se sitúa según el contexto del problema: de la bondad (participada) de las creaturas a la bondad (absoluta y no participada) de Dios, o de la bondad de Dios a la bondad de la creatura. Santo Tomás tiene que terminar así con todo resto de neoplatonismo gnóstico (que a veces se filtra en el cristianismo), según el cual lo material es malo: para Santo Tomás, como para todo creyente cristiano, todo lo corpóreo es bueno solo por haber sido creado. Que el pecado original haya roto la armonía entre lo sensible y lo intelectual es otro tema, que tiene que ver con el mal que, ya lo veremos, no es creado, porque no es creatura (como pensaban los maniqueos), sino privación. Cómo esa privación es permitida por Dios lo tratará Santo Tomás en el tema de la providencia, al que dedica grandes obras (*De veritate, De malo* y la misma *Contra gentiles* tienen un tratamiento de la providencia mucho más extenso que la corta y concisa *questio* 22 de la *Suma teológica*, que era un manual para estudiantes dominicos). Y, además, el pecado original es un pecado de soberbia, el pecado por excelencia de los espíritus más inteligentes.

En el texto que abordaremos a continuación se verá esa idea y venida permanente de la bondad de Dios a las creaturas y viceversa, que implicará de nuestra parte un esfuerzo analítico para re-descubrir la noción de "bien" en nuestro lenguaje cotidiano.

2. Argumento central

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII physicorum. Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum. Est igitur bonus.

O sea: "Aquello por lo cual algo se dice bueno es virtud propia suya. Pues la virtud propia de cada uno es aquella que hace bueno al que la tiene y hace buena su obra. Mas la virtud es cierta perfección; pues decimos que algo es perfecto cuando alcanza su virtud propia, como se ve en el séptimo libro de la *Física* (tex. com, 18). Por lo tanto, algo es bueno por lo mismo que es perfecto; de aquí que cada uno apetezca su perfección como su bien propio. Y se ha demostrado que Dios es perfecto (capítulo 28). Luego es bueno".

La relación de la bondad con la perfección parece intuitiva pero no lo es tanto.

Para ello le pido al lector que medite sobre la relación entre lo que es cada cosa y su "bien" con la mediación de la virtud literaria de mi padre, Luis J. Zanotti. Se trata de su

artículo “Para bien ser” (1984): “Manuel acaba de llegar a casa. Trae un botiquín que forma parte de los viejos artefactos de los baños de mi viejo y noble departamento. Le habíamos encargado que procurara ajustar y arreglar unos listones de madera rajados. Queremos a estos artefactos que lucen armónicos con el estilo del edificio. Pero hoy es muy difícil, casi imposible, encontrar quien los repare. Nadie arregla las fallebas de las inmensas ventanas, ni las canillas de antiguo estilo, ni encuentra repuestos, ni, en fin, tiene paciencia ni ganas para hacerlo.

Manuel es el único que lo hace. Manuel es el portero del edificio. Es gallego, naturalmente. Es inteligente y empecinado. Si él nos ha dicho que lo arreglará, no hay más que hablar. Lo arregla. Mientras los pintores siguen con su oficio en los baños, en medio del desorden habitual de las casas en esos instantes, escucho a mi mujer alabanzas en homenaje a Manuel. Me asomo al mundo de la cocina mientras suspendo mi arreglo personal, listo casi para salir a las obligaciones del día y un poco demagógicamente, debo reconocerlo, me sumo a las alabanzas. Le digo: es inútil, solo Manuel puede hacer estas cosas.

Manuel deniega, con falsa modestia, pero halagado y convencido de que tengo razón. Dice: es cuestión de paciencia. Y añade: ahora, antes de pintarlo, hay que sacar estos herrajes, para dar bien el enduido y para que le quede bien parejito. Entonces soy yo el que deniega: no Manuel, ¿quién se me va a poner en estos trabajos hoy en día? El pintor. No lo va a hacer.

Pero Manuel no ceja. Mueve la cabeza y dice estas palabras: pues para bien ser, tiene que sacarle los herrajes. Y yo: imposible, Manuel, nadie se toma estos trabajos hoy en día. Ya estoy muy conforme con este arreglo que usted hizo. Dejémoslo así.

Pero Manuel no se va a ir —yo empiezo a ponerme nervioso, porque se hace tarde, estoy atrasándome, no quiero dejarlo con la palabra en la boca— sin insistir: pues para bien ser, tienen que desarmarlo. Bien, bien, transigimos mi mujer y yo. Le pediremos al pintor que le saque los herrajes. Gracias, gracias, Manuel. Y Manuel se va.

Y yo vuelvo apresurado a terminar el arreglo cotidiano: falta la corbata, asegurarme que no olvidé nada en el portafolios, que llevo los documentos, las llaves. Me voy.

Pero mientras espero el ascensor, y mientras camino al subte, y mientras viajo, algo ha seguido resonando en mi interior. Para bien ser, ha dicho Manuel. Esas tres palabras, con el acento gallego arraigado e inconfundible, me dejan pensando. Lo que Manuel nos decía era un mensaje simple: para hacer bien las cosas, hay que hacerlas así y no de otro modo. E insistía: pues hay que hacerlas bien, no mal. Y usó para ese mensaje simple, pero de inmenso contenido ético, solo tres palabras de nuestra maravillosa lengua: para bien ser.

No se trata, pues, de "hacer" bien algo. Se trata del "ser" de las cosas, del ser de uno mismo. Se trata de esencias, no de apariencias. Se trata nada más y nada menos que de

ser.

¿De qué honduras del idioma ha sacado Manuel estas tres palabras, tan maravillosamente armadas y tan excelentemente aplicadas a la ocasión? ¿De dónde ha sacado Manuel esta lección dicha con elocuencia clásica, de resonancia castellana, de estirpe aristotélica? ¿De qué rincones de su Galicia jamás olvidada le viene dado a Manuel este tesoro de idioma y de virtud que nos ha entregado en medio del apuro intrascendente de mi atuendo cotidiano, de los trajines domésticos de la casa, del embarullado y seguramente no muy perfecto quehacer de los pintores?

Yo sigo pensando. Qué bueno fuera que todos cumpliéramos nuestras tareas con este empecinamiento, con esta tozudez de Manuel para bien ser. Imaginemos a cada habitante de este suelo, en cada una de sus tareas, la más humilde o la más encumbrada, desde la del oficio más sencillo hasta la del funcionario o la del magistrado, cumplida día a día, instante tras instante, con esta voluntad de bien ser, de no hacer nada a medias, de no dejar nada terminado más o menos, de querer, empecinadamente, que todo tenga un buen "ser", desde el expediente oficinesco a la ley, desde el producto artesanal a la porción del trabajo industrial, desde el arreglo hogareño a la educación de nuestros hijos.

Y no sé qué agradecer más: si el mensaje de virtud y de fe que Manuel me ha dejado o esta lección de buen idioma castellano que pareciéramos todos dispuestos a olvidar y a dejar de lado. No sé, en verdad, qué me ha emocionado más: si el empeño por el bien ser o si el acento que he advertido como surgido de las entrañas mismas de la lengua heredada y que cada día dejamos perderse un poco más en medio de jeringozas empobrecidas.

Al día siguiente, como quien no quiere la cosa, disimuladamente, le he preguntado a Manuel de qué lugar de Galicia proviene. Y me ha contestado, orgulloso: del más lindo valle de la provincia de Lugo, de San Salvador de Moreda, en el ayuntamiento de Monforte de Lemos. Nos hemos saludado y cada uno ha seguido a lo suyo. Manuel, ya lo sé ahora, empecinado en que cada cosa sea hecha para bien ser. Y yo he aprendido que conviene dejar atrás los títulos universitarios y los cursos de ética presuntuosos, y tener presente estas voces que llegan desde el fondo de los siglos, con tres palabras de un buen y sonoro castellano, y dedicarnos a bien ser.

Algún día, Manuel, si el destino me lleva a tus tierras, buscaré el ayuntamiento de Monforte de Lemos, iré a la aldea de San Salvador de Moreda y respiraré con el aire de los pinos que seguramente quedarán, entre las piedras y los arroyos, en medio de las casas y las calles, el sabor de estas palabras y el acento con que las he escuchado".

Sé que el lector se ha quedado seguramente detenido en la belleza literaria del relato, que tanto se contrapone a la parquedad de mi español escolástico. Pero sacudámonos por un momento el éxtasis de lo bello y combinémoslo armónicamente con el análisis "fenomenológico" de la cuestión. Hay una parte clave en el relato: "… Se trata del "ser" de las cosas, del ser de uno mismo. Se trata de esencias, no de apariencias. Se trata nada

más y nada menos que de ser". Mi padre, un lector de Ortega y Gasset, de Unamuno y de Julián Marías, se hubiera asombrado de la densidad del Santo Tomás que había en su expresión. Las cosas, como hemos visto, tienen su esencia. Y es a todo ello a lo que llamamos "bien". Bien y ser se corresponden —como veremos también ser y verdad, ser y unicidad—. Pero se corresponden no por capricho, sino en nuestra misma experiencia cotidiana de las cosas. Algo ¿funciona bien, está bien? No cuando "le falta" algo que corresponde a su misma naturaleza. Si un carpintero construye una mesa y una pata tiene dos centímetros menos que las otras tres, dirá "no, así no está bien", precisamente porque el ser de la mesa exige que la medida de sus patas sea proporcionada. No se trata por ahora de pasar al tema moral, sino a la misma naturaleza de las cosas. E incluso de sus capacidades propias, que Santo Tomás llamaba "virtud". Por ello la relación con lo perfecto: cuando a algo le falta algo que es esencial a su ser (por ejemplo, un ave sin alas) entonces "no está bien", y obviamente se aleja de la "perfección" de su ser, que se daría si nada esencial le faltara. Claro, a la creatura siempre le va a faltar algo, porque el desarrollo "completo" de su naturaleza siempre se enfrenta con fallas y privaciones (veremos esto en el libro III) pero a Dios, obviamente, no. Por ello el texto de Santo Tomás, que comentaremos en bastardilla: "… Aquello por lo cual algo se dice bueno es virtud propia suya (*o sea, la propia capacidad correspondiente a su esencia, como la luz de una lámpara*). Pues la virtud propia de cada uno es aquella que hace bueno al que la tiene y también hace buena a su obra *(esto es, de la naturaleza de una cosa se desprenden capacidades propias cuya falta implica ese "no está bien"*). Mas la virtud es cierta perfección; pues decimos que algo es perfecto cuando alcanza su virtud propia, como se ve en el séptimo libro de la *Física* (tex. com, 18). (*Esto es, cuando esa capacidad no puede ejercerse, "falta algo" por lo cual no puede ser esa cosa "perfecta"*). Por lo tanto, algo es bueno por lo mismo que es perfecto; y de ahí que cada uno apetezca su perfección, como su bien propio. *(Esto es interesante: cada uno apetece —esto es tiende a— su propia perfección; o sea, cada cosa tiende a desarrollar su esencia en la línea de sus capacidades (potencias) propias, y el desarrollo completo de esas capacidades es el fin último y perfección de la cosa*). Y se ha demostrado que Dios es perfecto (capítulo 28). Luego, es bueno". *(Recuérdese que la perfección de Dios no es directamente conocida: es precisamente por su no finitud que es perfecto. Esto es: de igual modo que Dios es aquello cuya esencia es ser, porque es no-finito, es aquello cuya esencia es bien, no porque conozcamos directamente lo bueno absoluto, sino porque lo comparamos analógicamente con la bondad parcial de la creatura*).

3. Anexos

1. Que Dios es su bondad y es el bien absoluto

   De todo lo analizado hasta ahora se desprende que Dios sea su misma bondad (capítulo 38) y que sea el bien de todo bien y el bien sumo (capítulos 40 y 41). En la creatura, que su esencia se identifique con su bien tiene que ver con la esencia en sí misma, aunque las potencias propias de cada cosa surgen a partir de

su esencia, pero no son su esencia, como la inteligencia y la voluntad en el ser humano: emanan necesariamente de nuestra esencia, pero no se identifican con ella, porque puede haber otros entes no humanos espirituales (como, por ejemplo, el ángel Gabriel en la Revelación judeocristiana), que son espirituales, tienen inteligencia y voluntad, pero no son humanos. En ese sentido las potencias propias de cada cosa son accidentes en el sentido de que la creatura "las tiene": necesariamente, sí, pero son accidentes. Esas potencias no se identifican con pasar a su ejercicio: están allí, como "potencias en acto primero", aunque no hayan pasado al acto segundo; (por ejemplo, un ser humano nace con inteligencia y voluntad, aunque aún no las haya desarrollado). Pero hemos visto que en Dios no hay accidente; luego su misma naturaleza se identifica con su bondad: Dios no "tiene" bien sino, que "es" bien; y dado que, como vimos, no es por participación, sino por esencia, es el bien absoluto. Lo mismo sucederá con su *ser verdadero* y su *ser uno*.

2. Toda creatura es participadamente buena

   Por lo mismo, toda creatura, en la medida de su ser, es buena: en la medida que tiene ser por participación, tiene bien por participación. En la medida de sus privaciones, la creatura no "tiene", sino que "padece", mal, pero eso lo veremos detenidamente en el libro III.

3. La bondad y armonía del universo creado

   Como vemos, Santo Tomás es una teología y una filosofía, donde todo es esencialmente bueno, precisamente porque ha sido creado por Dios. No cabe en esta concepción judeocristiana una visión mala, dialéctico-hegeliana o maniquea del universo. Y ello tanto en el universo físico como en el universo humano. El mal, el desorden, la des-armonía, es fruto del pecado original. El mal "es" la privación, "no estar" en armonía con Dios; pero nada de lo que es es malo. Que en este universo creado Santo Tomás haya sostenido que se dan realmente el mal, los fallos, las casualidades, y que no son "en relación a nuestra inteligencia", sino realmente, es una de las audacias metafísicas más importantes del pensamiento de Santo Tomás, que analizaremos en el libro III, pero no como un detalle, sino como parte de lo esencial del pensamiento de su pensamiento.

4. Bondad y "trascendentales"

   Vimos en su momento que uno de los ejes analíticos del pensamiento de Santo Tomás es su distinción entre predicación predicamental y trascendental, donde la predicación del acto de ser tras-ciende la predicación de la sola naturaleza de las cosas. Es en ese contexto (*De veritate*, Q. 1 art. 1) donde Santo Tomás afirma que todo ente es uno, bueno, verdadero. (Agrega algo y *res* y está discutido el tema de "lo bello"). Lo interesante de este análisis es que Santo Tomás afirma aspectos del ente que dependen del ente en tanto ente, y no de atribuciones

humanas por más que actualmente parezca lo contrario. Por ejemplo: todo ente es bueno "en tanto" es capaz de ser apetecido. (Ya vimos que con toda naturalidad Santo Tomás nos muestra que cada cosa apetece su propio bien, porque toda cosa se desarrolla en la línea de su esencia). Ese "en tanto" depende del ente y no de que esté siendo apetecido por otro ente. Por eso es una propiedad trascendental del ente, que tiene la misma extensión de la universalidad trascendental del ente: "todo" ente es bueno. De igual modo con la verdad. (Esto es clave y lo veremos en el capítulo 60): todo ente es verdadero "en tanto" cognoscible, y así sucesivamente. Veremos la importancia de estos trascendentales (bondad, unidad, verdad) al ser tratados por Santo Tomás en Dios, como hemos comenzado a hacerlo).

e. El mundo humano no es el mal de todo mal

Hay una especie de maniqueísmo hoy, según el cual por un lado se reconoce el bien del mundo físico y, sobre todo, del orden ecológico; pero, por otro, se ve al mundo de las relaciones humanas como esencialmente hobbesianas, o atravesadas por una dialéctica del conflicto de tipo hegeliano-marxista. En Santo Tomás no es así ni siquiera después del pecado original, pues el pecado original ha herido la naturaleza humana, pero no la ha destruido. A pesar de las guerras y de la crueldad espantosa que es casi la historia de la humanidad, es posible una sociedad humana "buena" —no perfecta, obviamente, siempre perfectible— pero "buena" medianamente en su ordenamiento institucional básico. Para ello hay que dialogar con parte del pensamiento moderno con el cual los tomistas casi no han tenido ninguna comunicación: la escuela escocesa (Smith, Ferguson, Hume) y Hayek. Pero todo ello lo veremos en el libro III.

f. La "bondad objetiva" y la teoría subjetiva del valor en la Escuela Austríaca de Economía

Como hemos sostenido en otra oportunidad[71] que toda cosa creada es buena porque ha sido creada por Dios, o que un acto humano es bueno no por la conciencia subjetiva de quien lo realiza, sino por su objeto, fin y circunstancia, no se contradice con lo que la Escuela Austriaca llama "teoría subjetiva del valor", lo cual significa simplemente que un bien *en el mercado* vale en la medida que sea demandado por los consumidores. Por eso, tal vez un ratón que, en cuanto su "bonum", por ser un ser vivo, es objetivamente más valioso que una onza de oro (vida implica en Santo Tomás más acto, lo cual implica mayor bien) valga en un mercado menos que una onza de oro, porque esta última es más demandada por los consumidores. O un concierto de una sonata para violín y piano de Mozart, interpretada por I. Stern, puede valer menos en el mercado que el salario de un gran jugador de fútbol, que es más alto de lo que Stern podría ganar en décadas, sencillamente porque miles de millones de personas valoran más en el mercado el fútbol que a Mozart. Por supuesto, alguien puede decir que es "objetivamente

malo", estética y éticamente, que sea así (yo coincido), pero la economía *en tanto economía* tiene que ver con las consecuencias no intentadas de las valoraciones subjetivas de las personas, cosa que a su vez se fundamenta en la acción humana como libre e intencional, que según el mismo Santo Tomás puede querer el mal siempre que sea *sub rationi boni* (bajo razón de bien). Volveremos a estos temas más adelante.

---

13. Capítulo 42: *Quod Deus est unus*. (Dios es uno)

1. Contexto histórico

El tiempo y el espacio que le dedica Santo Tomás a este tópico en la *Suma contra gentiles* son amplios, en relación con los que les dedica a otros. Nada debería extrañarnos que esto sea así en un texto supuestamente apologético: en su época, Santo Tomás estaba todavía preocupado por el politeísmo, por el maniqueísmo (la afirmación de dos dioses: uno del bien y otro del mal), y también por resonancias neoplatónicas no cristianas sobre semi-dioses entre Dios y las creaturas (como ya hemos comentado).

2. Argumento central

De los muchos que utiliza Santo Tomás en este caso (y dificulta la cuestión de que la in-finitud de Dios, que resuelve la cuestión ipso facto, sea tratada por Santo Tomás en el capítulo siguiente. Como vimos, la in-finitud de Dios está implícita en todos los tratamientos que Santo Tomás hace de Dios *negando* la finitud de la creatura) hemos elegido este: *Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est. Deus igitur est unus. Praeterea. Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere*.

Esto es: "Pues no es posible que haya dos sumos bienes, ya que lo que se dice por superabundancia se encuentra solamente en uno. Y Dios es el sumo bien, como se ha demostrado en el capítulo anterior. Luego Dios es único. Además, se ha demostrado (capítulo 28) que Dios es absolutamente perfecto y no le falta perfección alguna. Por lo tanto, si hubiese varios dioses, habría más de uno así perfecto. Mas esto es imposible; pues, si a ninguno de ellos le falta perfección alguna, ni se le mezcla ninguna imperfección (lo cual se requiere para que algo sea perfecto en absoluto), en nada se distinguirían el uno del otro. Luego es imposible suponer varios dioses".

Teniendo en cuenta la in-finitud de Dios, el asunto es claro. La causa no finita de lo finito es una, porque: a) al remontarse deductivamente a esa causa, habíamos visto que el ente finito es causado por otro, que es finito o no. Habíamos visto también que era contradictorio que fuera finito, luego es no-finito. Todo el argumento se desarrolla en singular: que Dios es causa es obviamente un argumento mono-causal; precisamente lo contrario de la búsqueda de las causas (hipótesis) en ciencias naturales, que nunca pueden agotar la pluralidad de causas, según el método hipotético-deductivo actual. La causa *metá-fisicá* es una y necesaria, mientras que las hipotéticas causas en las ciencias físicas dejan abiertas infinitas hipótesis posibles y desde luego carecen de certeza. b) Lo no-finito es una noción cualitativa no cuantificable. Por ende, la "unidad" que se predica es una unidad ontológica. Hay que tener cuidado con lo que imaginamos cuando decimos que no puede haber dos infinitos: como si lo infinito fuera "tan grande que" no caben dos; como si hubiera un "espacio" que no soporta dos infinitos. Nada de todo lo cualitativo/geométrico tiene nada que ver aquí. Por lo demás, volviendo al inciso a), vimos desde el principio que todo lo participado se remite a lo no participado como algo uno; ese algo uno es precisamente lo que (tiene) esa unidad cualitativa.

Por ello al argumento de Santo Tomás: "... Pues no es posible que haya dos sumos bienes…" (*Justamente: "sumo" bien es el bien no participado, el mismo Dios, no-finito, aquello cuya esencia es ser, y por tanto se aplica la vía de la eminencia: lo que no es creatura es "totalmente" porque se remueve de ello toda imperfección*). "… ya que lo que se dice por superabundancia, se encuentra solamente en uno. Y Dios es sumo bien, como se ha demostrado en el capítulo anterior. Luego Dios es único…". (*La conclusión es límpida de acuerdo con lo dicho*). "… Además, se ha demostrado (capítulo 28) que Dios es absolutamente perfecto y no le falta perfección alguna. (*Por ello este argumento se remite a que Dios es infinito, pues es perfecto precisamente por remoción de todo lo no perfecto de la creatura*). Por lo tanto, si hubiese varios dioses, habría más de uno así perfecto. Mas esto es imposible; pues si a ninguno de ellos le falta perfección alguna, ni se le mezcla ninguna imperfección (lo cual se requiere para que algo sea perfecto en absoluto), en nada se distinguirían el uno del otro. (*O sea: la noción de dos dioses no finitos es totalmente contradictoria y por ende ontológicamente imposible*). Luego es imposible suponer varios dioses".

3. Anexos

3.1 Nuestra circunstancia actual

Actualmente, después del iluminismo del siglo XVIII, el problema es probar que hay una causa *metá-fisicá* del universo totalmente compatible con las hipótesis físicas que lo explican. El politeísmo se supone totalmente descartado, tanto por creyentes como no creyentes. En ese sentido, la noción misma de creación judeocristiana fue, como dice Ratzinger, una ilustración en medio del politeísmo de las civilizaciones antiguas. Pero también lo fue porque la noción de creación implica un orden creado, de cuya naturaleza podríamos haber tenido un conocimiento certero con la ayuda del

don de ciencia antes del pecado original; pero luego, en situación de naturaleza caída y redimida, la revelación judeocristiana incluye, sí, que hay un orden, por la misma noción de Dios (Jaki[72]) pero no cuál es ese orden, pregunta cuyas diversas respuestas quedan libradas a las diversas hipótesis de los seres humanos, que nunca pasan de ser hipótesis (Duhem, Popper, Lakatos, Feyerabend). Por lo tanto, la racionalidad judeocristiana es salir ya de modos de pensar animistas y politeístas, donde no solo no se reconocía una causa *metá-fisicá* sino que se atribuían a las cosas creadas poderes divinos para explicar el orden físico. En la racionalidad judeocristiana, en cambio, hay un solo Dios que es el autor del universo, y este, a su vez, tiene un orden dado; no es un títere en las manos de Dios, sino que tiene causas (segundas) propias que explican sus procesos, pero, debido a nuestra radical ignorancia, esas causas no son conocidas por certeza, sino por medio de hipótesis. O sea que el judeocristianismo afirma no solo un solo Dios, sino un orden *natural* creado (tema en el cual influye mucho el aristotelismo cristiano medieval de San Alberto y Santo Tomás), que saca a ese orden natural de interpretaciones panteístas, politeístas y animistas. Que la ciencia haya nacido en el Occidente cristiano no es, por tanto, una casualidad.

Por ello es muy interesante otro argumento que aparece en este mismo capítulo de la *Suma contra gentiles* y también en la *Suma teológica* (I, Q. 11 a. 3 c.): el orden requiere un principio de unidad. Esto es muy interesante, porque explica por qué la inteligencia humana está siempre buscando teorías unificadas: no porque ello sea una categoría humana proyectada sobre algo cuya naturaleza es *absolutamente* incognoscible, sino porque la unidad es una propiedad ontológica que también se da en la naturaleza física; y así, el famoso tema de la simplicidad, en la historia de la ciencia, no es algo estético, sino algo ontológico: en la medida que nuestras hipótesis son más unificadas que las anteriores, se acercan más a la realidad (aunque no sepamos cuánto más), lo cual nos permite reelaborar metafísicamente el principio de aproximación a la verdad de Popper.

Actualmente, el politeísmo ha surgido en los movimientos de la *new age*; en cierto panteísmo de los abaratamientos occidentales del importante pensamiento oriental, y en ciertos animismos en el casi culto a una especie de madre-tierra en los movimientos ecologistas. No es que la ciencia y el judeocristianismo tengan que aliarse ahora para hacer frente a tales falsedades, sino que la ciencia debe ser vista de nuevo como lo que es: un resultado cultural de la concepción creacionista del universo. La contraposición entre ambas no solo es fruto de un positivismo y neopositivismo que reaccionan contra fanatismos cristianos que son una vergüenza para el cristianismo, sino también fruto de un cristianismo que está tolerando indebidamente una religiosidad popular que vive un politeísmo psicológico y cultural, en el famoso tema del “culto” que las masas dan a los santos. El cristianismo, desde luego, no es un pensamiento esotérico, con ritos iniciáticos y conocimientos secretos; todo lo contrario: es la revelación misma de la consumación de la Antigua Alianza, y

en tanto revelación es un conocimiento para todos, letrados o iletrados, pero es sobre todo una revelación que educa mediante la fe (no mediante la escolaridad) y por ende debe educar a las masas en una concepción más alta de la vida y del universo; cuando no lo hace, es porque los cristianos piensan que, tolerando los graves errores del pensamiento mágico, podrán predicar más su mensaje, cuando lo que hacen es abandonarlo. Es mil veces preferible un Bertrand Russell que un obispo confundido que crea que pastoralmente puede ir al monte Uritorco a recibir "la energía del universo".

3.2 La unidad, igual que el bien, como la misma esencia de Dios

De igual modo, y con los mismos argumentos, Dios "no tiene" unidad, porque en Él no hay accidente, sino que "es" unidad. Por lo demás, la unidad es un trascendental: todo ente es uno *en tanto no dividido en acto*. Por lo mismo, si una creatura es una, Dios, el mismo ser subsistente, es la misma unidad subsistente.

3.3 Unidad y filosofía de la naturaleza

Dijimos en su momento que no es fácil conciliar el conjunto de hipótesis de la física actual, fuertemente atomistas, con la noción de sustancia que viene desde Aristóteles y sobre lo cual iríamos dando atisbos de cómo hacerlo. Bien, demos otro. Existe en la naturaleza física y biológica un grado creciente de unidad. Desde los diversos elementos minerales que componen todo el universo no biológico, hasta seres vivos unicelulares, el grado de unidad es mayor. Hay que tener en cuenta que "unidad", como dijimos, en Santo Tomás significa "no dividido en acto". Decimos que hay "*una* lombriz", a pesar de que, por su sistema nervioso, la lombriz puede ser cortada y las partes siguen viviendo, confirmando así a individuos diferentes. Ello no puede efectuarse ya con otros seres vivos, so pena de su muerte, precisamente porque su "ser uno", en la medida de la evolución de su sistema nervioso, es mayor. Con este ejemplo lo que queremos decir es que, aunque haya cuasi-infinitos átomos y moléculas en los seres vivos, estos constituyen organismos que son "unidades de sentido"[73], y que tienen un dinamismo (un tipo de despliegue de sus estructuras biológicas) y una direccionalidad (fines y tendencias acordes con su estructura básica) cada vez más indivisible, so pena de su muerte[74]. Hasta llegar al ser humano, cuya unidad es más manifiesta: cada ser humano constituye *una persona distinta*, con rasgos físicos que manifiestan ese ser uno respecto del otro, comenzando por su rostro. Esas unidades de sentido —esa estructura, dinamismo y finalidad— constituyen *un* individuo biológico no incompatible con la cuasi-infinita combinatoria de su tabla periódica de elementos (el elemento "atomista").

Las creaturas participan, analógicamente, y con un grado creciente de participación, de la unidad que se identifica con Dios, en la misma forma en que son entes que participan del ser por esencia, con las aclaraciones sobre la

analogía que hemos visto en su momento. La importancia que esto tiene para la antropología cristiana es fundamental. El yo, la esencia individual propia, se da precisamente de modo eminente en el ser humano, al ser una unidad que tiene conciencia de sí, creada a imagen y semejanza de Dios, con inteligencia y voluntad participadas. Es persona porque hay una persona; cada uno de nosotros somos nosotros mismos, porque nuestra espiritualidad termina de dar el toque más alto de unidad que, junto con los ángeles creados, podemos encontrar en todo el universo creado[75]. Por algo la tarea de toda la vida es encontrarse verdaderamente con *uno* mismo, siendo uno mismo, precisamente, máximamente *uno*.

---

14. Capítulo 43: *Quod Deus est infinitus.* (Dios es infinito)

1. Contexto histórico

Curiosamente, después de todo lo afirmado sobre Dios como conocido analógicamente y de modo negativo como "lo otro de lo finito" —tal como ya dijimos antes—[76], esto puede parecer una obviedad y hasta nos podríamos preguntar por qué Santo Tomás no había comenzado por aquí. Es que nosotros, en el capítulo 1, para demostrar que "Dios es", influidos por los estudios actuales de Cornelio Fabro sobre el tema de la participación, habíamos explicado la demostración de Santo Tomás como una demostración de Dios concebido como *la causa no finita de lo finito*, donde lo finito era lo participado y Dios lo no-participado. (Aquello que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación, y lo creado es precisamente aquello que es ente por participación, mientras que Dios es "acto de ser" esencialmente, sin estar siendo participado). Habíamos visto que esto no es contrario a la letra misma de Santo Tomás, pues también habíamos comentado este texto en el comentario hecho al capítulo 22: … *Esse autem participatum finitur ad capacitatem participatis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus*. (… Pero el ser participado se limita por la capacidad del participante. De donde solo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito". I, Q. 75, a. 5 ad 4). Como vemos "se limita" es una forma de decir lo que en castellano sería el neologismo "se finita"; por eso Dios, que no es "finitado", finito (creatura), es in-finito (ahora sí, sin neologismo). Pero Santo Tomás no comienza por ahí: esa frase es de la Q. 75 de la *Suma teológica*, y en la *Suma contra gentiles* estamos ahora en al capítulo 43 del libro I. ¿Por qué? Porque para Santo Tomás está implícito que lo "no participado" sea in-finito, y como vimos, lo explicita cuando es necesario. Lo que le preocupaba de la infinitud, en su momento, era *la no confusión entre Dios y un infinito material*, que para Santo Tomás habían cometido algunos filósofos antiguos, e implicaba para él un doble error: confundir a Dios con un cuerpo infinito y afirmar además la existencia de una materia espacialmente infinita, cosa según él era imposible. Ese es el contexto: Santo Tomás, al decir que Dios es infinito *quiere negar que Dios sea*

un infinito material y para hacerlo tiene que ir a esa noción de in-finito como no-participado, que siempre vimos.

2. Argumento central

Conforme a lo que acabamos de decir, el texto presenta dos momentos "participacionistas", neoplatónicos, para probar el punto. Uno es el siguiente: *Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.*

Esto es: "Todo acto inherente a otro recibe su límite de aquello en lo cual existe (o es); porque lo que existe (o es) en otro está en él como en un recipiente. Por lo tanto, el acto que no existe en ninguno, en ninguno es limitado; como por ejemplo, si la blancura fuese existente por sí misma, la perfección de la blancura en ella no estaría limitada en ella, sino que tendría todo lo que pudiera tenerse de perfección por la blancura. Mas Dios es acto que en modo alguno existe en otro; porque no es forma de la materia, como se ha demostrado (capítulos 26 y 27), ni su existencia (ser) es inherente a ninguna forma o naturaleza, ya que él mismo es su existencia (ser), como arriba se ha demostrado (capítulo 21). Resulta, pues, que Él es infinito". (Los paréntesis son nuestros, excepto los que señalan los capítulos).

Este texto se entiende si repasamos sobre todo lo visto en los comentarios a los capítulos 21 y 22. Pensando siempre en lo creado como aquello que tiene el ser dado, Santo Tomás ve que es el carácter de "dado" el que limita (hace finito) a Dios cuya esencia es ser, y que por tanto no tiene el ser dado, sino que le pertenece propiamente como su misma naturaleza. Ahora bien: como lo vimos también ahí ubica Santo Tomás la dualidad acto-potencia, siendo el ser de Dios acto puro, no dado, y el ser de la creatura "potencia", en el sentido que vimos en su momento. Por eso el texto que vimos a principio: el ser participado "se limita por la capacidad del participante" —el ente creado —, que está permanentemente recibiendo el ser de Dios; ese "recibir" lo constituye como "potencia" y el grado tal "recibir" es su esencia o su naturaleza. Por ello, "… Todo acto inherente a otro (*esto es: todo acto que está siendo recibido por algo que es "potencia en tanto principio" —esto es, constitutivamente potencial, como la esencia respecto al acto de ser—*) recibe su límite de aquello en lo cual existe (o es); (*o sea: se limita por la capacidad del participante —es decir, la esencia— el grado de ser; es lo que hace que el ser no sea Dios sino creatura*), porque lo que existe (o es) en otro está en él por modo de recipiente (*remito a la explicación anterior*). Por lo tanto, el acto que no existe en ninguno (*que no está siendo "recibido" como el ser de lo creado*) en ninguno es limitado; como, por ejemplo, si la blancura fuese existente por sí misma, la perfección de

la blancura en ella no estaría limitada, sino que tendría todo lo que pudiera tenerse de perfección por la blancura. (*Aquí Santo Tomás da sus típicos ejemplos neoplatónicos que, como dijimos, puede usarlos para ejemplificar, porque, cuando lo hace, salta de la predicación predicamental —tal cosa es blanca, por ejemplo— a la trascendental —la predicación del acto de ser—. En ese caso dice "si existiera la blancura en sí misma", sabiendo que no existe, pero para dar idea de que, si fuera así, no estaría limitada por "cosas blancas", que estarían limitando el grado de blancura. Estos ejemplos son muy esencialistas; por consiguiente, si no se recuerda la distinción entre lo predicamental y lo trascendental, no solo no se entiende, sino que se produce un grave error*). Mas Dios es acto que en modo alguno existe en otro (*o sea, Dios no es creado*), porque no es forma de la materia, como se ha demostrado (capítulos 26 y 27). (*Santo Tomás está muy preocupado en esos capítulos de que nadie interprete que Dios es la forma que actualiza a las sustancias corpóreas, porque ello sería una forma de panteísmo*), ni su existencia (o ser) es inherente a ninguna forma o naturaleza (*o sea, Dios no es el acto de ser de las cosas creadas: lo da, lo crea, pero no es una parte de él mismo*), ya que Él mismo es su existencia (o ser), como arriba se ha demostrado (capítulo 21). (*Es decir: esencia y ser en Dios se identifican*). Resulta, pues, que Él es infinito (*o sea, acto no limitado*). (Las itálicas son mías).

El segundo argumento que encontramos en esta línea es el siguiente: ... *Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.*

Esto es: "... El mismo existir (o ser), considerado absolutamente, es infinito. Pues puede ser participado por infinitos entes y de infinitos modos. Por lo tanto, si alguna existencia (o ser) es finita, es preciso que sea limitada por algo distinto, ya sea de alguna manera casua de aquella existencia, o receptivo de ella; pero de la existencia (o ser) divina no puede haber causa alguna, porque es necesariamente existente ("existente" sobra en este caso) por sí misma ni su ser es receptivo, puesto que Él mismo es su ser; luego su ser es infinito y Él mismo es infinito" (los paréntesis son míos).

O sea: "El mismo existir (o ser) considerado absolutamente, es infinito". (*Cuidado aquí. ¿Está pensando* Santo Tomás *en el "concepto de ser in abstracto", cosa que lo llevaría a una interpretación fuertemente esencialista, casi hegeliana? ¿Está pasando de lo lógico a lo ontológico? Obviamente, cualquier heideggeriano lo va a acusar de ello, pero ya dijimos que el contexto teológico, y por lo mismo creyente, de estos textos implica que el autor está pensando en Dios (Padre, redentor, providente) y en la identificación que él ha hecho <u>en el orden ontológico</u> entre esencia y* esse *en Dios. Por ende esta afirmación implica que el ser de Dios no es participado; esto es, no es creatura*). Pues puede ser participado por infinitos entes (*esto es, Dios puede crear los*

las creaturas que quiera) y de infinitos modos (*con la gradación entitativa que quiera: no necesariamente la mejor, y en ello se distingue de Leibniz*). Por lo tanto, si alguna existencia (o ser) es finita, es preciso que sea limitada por algo distinto (*o sea, por un co-principio constitutivo del ente que sea el co-principio que recibe el ser y por tanto al ser recibido lo limita*), ya sea de alguna manera casua de aquella existencia (*esto es: toda creatura es causada*) o receptivo de ella (*su esencia, su grado de ser*); pero de la existencia (o ser) divina no puede haber causa alguna, porque es necesariamente (*como hemos visto, "tener causa" se refiere a toda creatura que al tener distinción entre esencia y* esse *es causada por otro, pero Dios, cuya esencia y* esse *se indentifican, no puede por ende tener causa*) existente *("existente" sobra en este caso*) por sí misma, ni su ser es receptivo, puesto que Él mismo es su ser (*su ser no es receptivo es lo mismo que decir: no es creatura*); luego su ser es infinito y Él mismo es infinito". (*Las itálicas son mías*).

De lo cual se infiere este último argumento (en esta línea): ... *Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.*

Esto es: "... Todo lo que tiene alguna perfección es tanto más perfecto cuanto más participa y más plenamente de aquella perfección. Pero no puede haber modo alguno, ni siquiera puede pensarse, por el cual se tenga alguna perfección más plenamente que por aquel que es perfecto por esencia y cuyo ser es su bondad: y este es Dios. Luego de ningún modo puede pensarse algo mejor o más perfecto que Dios. Es pues Dios infinito en su bondad" (Los subrayados son míos).

Que "... Todo lo que tiene alguna perfección es tanto más perfecto cuanto más participa y más plenamente de aquella perfección" se entiende a partir de todo lo que hemos visto de la participación. Lo que es tal por participación está causado por lo que es tal por esencia, y lo que es tal por participación es imperfecto en relación con lo que es tal por esencia, que sería lo totalmente perfecto en esa esencia; y ya vimos que ese argumento puede aplicarse solo a Dios, pero no partiendo de su esencia, sino comparando analógicamente a las creaturas con su causa que no es creatura. Ahora bien: esas participaciones tienen diversos grados; como cuando los alumnos participan de diversos modos —unos más avanzados, otros menos— en el arte que el maestro domina con perfección (aunque en este ejemplo hay que tener en cuenta que ningún maestro humano domina totalmente su arte). Y ya hemos visto la relación entre bien, perfección y bondad. Por ello, "... no puede haber modo alguno, ni siquiera puede pensarse, por el cual se tenga alguna perfección más plenamente que por aquel que es perfecto por esencia y cuyo ser es su bondad: y este es Dios". Y Santo Tomás concluye: "Es, pues, Dios infinito en su bondad", uniendo perfección absoluta con in-finitud, pues, como vimos en

el ejemplo, nada creado puede tener perfección absoluta, pero sí aquello que no sea creatura, por remoción de imperfección.

3. Anexos

1. El problema del infinito del mundo

Como dijimos en el contexto histórico, Santo Tomás está preocupado por distinguir entre Dios como infinito y el infinito espacial o temporal del universo. En contra de lo que se pueda pensar habitualmente, Santo Tomás no considera imposibles, en principio —no es un tema totalmente claro en sus textos— ninguna de las dos posibilidades, sobre todo porque tiene claro que la finitud física del universo no es la premisa para afimar a Dios, ni tampoco considera que la infinitud temporal del universo sea premisa para negar a Dios (eso es aún más claro), porque hemos visto, ya desde el comentario al capítulo 13 y siguientes, que la causalidad por la cual Dios es causa de lo creado es meta-física, y no física (si bien el salto de lo físico a lo metafísico **no** está claro precisamente en uno de sus textos más citados: a saber, las primeras dos vías y todo el principio del capítulo 13 de la *Suma contra gentiles*). Que la causalidad sea metafísica implica que Dios está sosteniendo el acto de ser de la creatura ("causa en el ser", como vimos) y por ende, aunque el universo sea infinito en el espacio, incluso así sería creado por Dios; y aunque fuera infinito en el tiempo, también. Por eso son erróneas las actuales consideraciones de filosofía de la física que tienden a relacionar el *big bang* con Dios o la teoría de la infinita sucesión de *big crunches* y *big bangs* con la negación de Dios[77].

Como enseña Alexander Koyré[78], el paso del universo finito al infinito fue un salto intelectual enorme, adelantado por Giordano Bruno y presupuesto no hace tanto por Newton. Se podría decir que la noción de espacio infinito como receptáculo vacío solo podría ser entendido como una categoría kantiana; pero, si lo entendemos como una cantidad real sin límites, Santo Tomás parece negarla en la *Suma teológica*, I, Q. 7, . 3c, pero no en otros pasajes. Dice Mariano Artigas[79]: "... Sería una falsa apologética pretender probar que el mundo es finito en su cantidad, como si de eso dependiera la demostración racional de la existencia de Dios; como sería igualmente erróneo pensar que un universo cuantitativamente infinito (en extensión dimensiva o temporal) haría del mismo una realidad divina autosubsistente. Son claras las siguientes palabras de Santo Tomás: ... *Aunque Dios creara un ser corpóreo infinito en acto*, ese ser corpóreo sería infinito en su cantidad dimensiva, pero tendría una naturaleza necesariamente determinada en su especie, que sería limitada precisamente porque sería una cosa natural. Y en consecuencia no sería igual a Dios, cuyo ser y esencia son algo infinito en todos los sentidos" (Quodl. IX, q. 1, a. 1, ad 1). (Las itálicas son mías).

Por consiguiente, Santo Tomás está preocupado de que en su tiempo nadie pase del infinito divino al infinito corpóreo. Aun así, es claro que la extensión en el tiempo y en la cantidad de las cosas creadas corpóreas no es para él argumento para afirmar o negar a Dios. Esto lo volveremos a profundizar luego, cuando veamos en el libro II el tratamiento

que Santo Tomás da a la creación. Para nuestro tiempo es claro que la hipótesis de un universo infinito en el espacio, o en el tiempo (que, como toda conjetura, según Popper, nunca puede salir de su carácter conjetural; esto es, hipotético) no afirma ni niega a Dios, sino que Dios como causa debe ser afirmado desde un tema estrictamente *metá-fisicó*, a saber, el carácter finito (distinción esencia/esse) de la creatura, tema que no afirma nada, a su vez, de la finitud o infinitud espacial/temporal de la cosa corpórea. Una vez afirmado Dios como causa no finita de lo finito, allí sí, por supuesto, Dios es causa del universo creado, sea este finito o infinito en el espacio y el tiempo.

Pero queda un problema: hacia el final de este capítulo 43, Santo Tomás reseña la posición de algunos presocráticos, y ahí se ve la influencia obvia de Aristóteles en Santo Tomás sobre la intepretación de su pensamiento. "... ignoraban —dice Santo Tomás— el vocablo adecuado, considerando la infinitud de tal principio al modo de la cantidad discreta, según Demócrito, que supuso que infinitos átomos eran principios de las cosas...". Ahí se ve que para Santo Tomás la filosofía de la naturaleza de Aristóteles era incompatible con el atomismo de Demócrito, y eso es parte de la explicación de por qué ese atomismo, al renacer hacia los siglos XV, XVI y XVII, desplaza la teoría de la forma substancial de Aristóteles junto con la metafísica del mismo *in totum*. Pero nosotros ya hemos visto que la teoría de la forma de Aristóteles, concebida hoy como aquello que explica la unidad de los cuerpos en la naturaleza, es compatible con su estructura atómica (aunque esta última sea siempre hipotética), cuestión que terminaremos de aclarar en el libro II.

2. ¿Estaba pensando Santo Tomás en el argumento ontológico? La lógica en Santo Tomás

¿Por qué dice Santo Tomás "... Pero no puede haber modo alguno, ni siquiera puede pensarse, por el cual se tenga alguna perfección más plenamente que por aquel que es perfecto por esencia, y cuyo ser es su bondad: y este es Dios. Luego de ningún modo puede pensarse algo mejor o más perfecto que Dios" ? ¿Está re-insertando el argumento ontológico? Y además, ¿qué papel juega la lógica en Santo Tomás? Cuando Santo Tomás razona sobre lo necesario o no, incluso sobre Dios, ¿está la lógica o el principio de no contradicción por encima de Dios?

Con respecto al argumento ontológico, ya hemos visto que no forma parte del pensamiento de Santo Tomás, pero obviamente "no puede pensarse" algo más perfecto que Dios *una vez que* se ha demostrado que Dios es la causa no finita de lo finito, *sin* recurrir al argumento ontológico. Esto es: una vez demostrado que Dios es aquel cuya esencia es ser (capítulo 22), entonces "no puede pensarse" algo más perfecto. Si algún heideggeriano "objeta" que esto es ontoteológico, la respuesta es que sí, que sí lo es, porque el ser del ente o es el *Ipsum Esse* (Dios) o el *actus essendi* de la creatura, y no "hay" ontológicamente algo en el medio.

Con respecto a si el principio de no contradicción "está por encima de Dios", ya hemos

argumentado en otra oportunidad[80] que el principio de no contradicción no es un principio primariamente lógico, sino ontológico, como una especie de trascendetal del ente; esto es, todo ente es no contradictorio, ya Dios o creatura, y por eso la no contradicción de Dios no está por encima de Él, sino que se identifica con Dios mismo, como la verdad, el bien, la unidad, su inteligencia, su voluntad, etc.

Por lo demás, si hay alguien que no confundió el orden real con el orden lógico, es Santo Tomás. Para él la lógica es un capítulo del *ens rationis*, el ente de razón, que no se identifica con los entes reales. El ente de razón depende de un acto de pensamiento. Ellos se dividen en positivos y negativos; los positivos son los entes imaginarios y las relaciones de razón; y los negativos, las negaciones puras y simples, y las privaciones. La lógica es el ámbito de las relaciones de razón entre "conceptos objetivos", una expresión que debe interpretarse en un sentido amplio. Se refiere Santo Tomás a su teoría de la "segunda intención". Por ejemplo, si yo digo "todos los seres humanos son mortales", "seres humanos" se refiere a un concepto (*intentio*); y "objetivo", porque no es el acto subjetivo de concebir, sino "lo concebido". Pero si digo "todos los seres humanos son mortales", es la premisa mayor del razonamiento "todos los seres humanos son mortales, todos los mortales son contingentes; luego todos los seres humanos son contingentes"; entonces estoy echando una "segunda mirada intelectual" a "seres humanos": ya no solo como seres humanos, sino como qué relación tiene con la segunda proposición en un razonamiento, y eso ya es un ente de razón que corresponde a la lógica.

Pero, a su vez, como la lógica descansa en el principio lógico de no contradicción, que a su vez funda el principio lógico fundamental de derivación (el *modus ponens*), y dado que el principio lógico de no contradicción se basa en última instancia en la realidad misma, entonces el fundamento último de la lógica se encuentra en la no contradicción ontológica, sin que por ello se confundan, como vimos, el ente real con el ente de razón.

¿Se contradice esta noción de lógica con la lógica matemática actual? No, por dos razones. Primero, esta noción de Santo Tomás de concepto objetivo puede fundamentar perfectamente la noción de "sentido objetivo" que se encuentra en Bolzano, Brentano y Frege —este último tan importante para el desarrollo de la lógica matemática actual —[81], y es además compatible con el primer desarrollo de la fenomenología de Husserl, haciendo abstracción del problema de su idealismo trascendental.

La segunda[82] es que el paso a la formalización en la lógica matemática implica simplemente pasar del nivel semántico donde se manejaba Santo Tomás al nivel sintáctico, pero no por ello dejan de ser "segundas intenciones". Que la lógica matemática haya sido utilizada por el neopositivismo, como su arma fundamnental contra cualquier metafísica, es un accidente histórico; no significa que la lógica matemática sea incompatible con la lógica de Santo Tomás, y el tomismo analítico, como dijimos en su momento, es un testimonio viviente de ello[83].

15. Capítulo 44: *Quod Deus est intelligens*. (Dios es inteligente)

1. Contexto histórico

El tema de la ciencia en Dios, o inteligencia divina, es clave en el núcleo central del pensamiento de Santo Tomás. ¿Por qué? Porque como hemos visto, su horizonte fundamental es Dios creador; ahora bien, Dios creador, en Santo Tomás, es Dios providente; o sea: una creación que no se desentiende de la creatura, sino que la sostiene en el ser, y por ende hay un "gobierno" de Dios sobre la creatura. Santo Tomás es, a mi juicio, el único pensador que pudo superar la dialéctica entre un universo determinístico, "porque hay Dios", o un universo casual, "porque no hay Dios". En Santo Tomás, la providencia incluye —reiteramos: incluye— la contingencia, la casualidad, el mal y el libre albedrío, aspectos que fueron negados en su época por remanencias estoicas, o por pensamientos gnosticistas, o por esbozos de lo que luego fue un cristianismo negador del libre albedrío. Santo Tomás, como fraile católico, tiene como uno de sus temas principales la conciliación entre el libre albedrío humano y un Dios omnisciente; entre la gracia y la libertad. Pero, por el lado de la su filosofía de la física, Santo Tomás defiende siempre un margen de casualidad y de fallas en el universo físico, tema que también concilia con la providencia. Esto le da a su pensamiento una originalidad y tensión que consideramos no superada por ningún otro autor. Y por último, aunque esto resulte extraño a nuestro propio horizonte, Santo Tomás tiene que superar en el suyo la creencia de que Dios no se ocupa directamente de las *cosas singulares*, pues parecían como impropias del gobierno divino, que se ocuparía solo de las esencias. Esto es totalmente contrario a la idea de creación, como veremos, que da a la individuación de las cosas un principio totalmente cristiano ajeno al aristotelismo.

Para todo ello, Santo Tomás dedica al tema del modo de conocer de Dios gran parte del libro I de la *Suma contra gentiles*, que después será necesario al tratar sistemáticamente la providencia en el libro III —que, hoy ya se sabe, fue escrito paralelamente a su *Comentario al libro de Job*—[84]. Por ello, de los veintiocho capítulos que Santo Tomás dedica al tema, nosotros comentaremos los más importantes a nuestro juicio, como en un bloque. Por tanto, iremos directamente al argumento central de cada uno, presuponiendo esta introducción histórica, y terminaremos luego con los anexos *generales* a todo ese bloque, donde habrá aplicaciones a la época actual.

2. Argumento central

Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem Deum dicimus, ut ex

supra dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

Esto es: "Todo lo que tiende determinadamente a algún fin, o bien él mismo se impone un fin o bien el fin le es impuesto por otro; de otra manera no tendería más a un fin que a otro. Mas las cosas naturales tienden a fines determinados, porque no por casualidad consiguen los resultados naturales; pues, de ser así estos no ocurrirían siempre o en la mayoría de los casos, sino rara vez, que es lo propio de las cosas que acontecen por acaso. Por lo tanto, como las cosas naturales no se imponen a sí mismas el fin, ya que no conocen la razón de fin, es preciso que el fin les sea impuesto por otro, que sea el ordenador de la naturaleza. Y este es el que da a todas las cosas el ser, y es por sí mismo ser necesario, al cual llamamos Dios, como se ve por lo ya dicho (capítulos 13 y 37). Y no podría Él imponer a la naturaleza un fin, si no entendiera. Luego Dios es inteligente".

Hay muchos elementos en este argumento. Dios crea el universo; al crearlo, da a cada cosa una naturaleza, y cada cosa actualiza sus potencialidades, sus capacidades, en la línea de esa esencia. Al actualizar sus potencialidades, las cosas tienden hacia sus fines propios —esto es, naturales— como las hojas de la planta que tienden a la luz del sol. Ahí la noción de causa eficiente (aquella que produce un cambio) y final (aquello por la cual la cosa obra) se indentifican, y por eso dicen los escolásticos que el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución: la planta tiene el fin de desplegarse y crecer (causa final) implícito en su naturaleza, que es lo que finalmente termina haciendo, como causa eficiente y ejecutándolo, y armonizándose al mismo tiempo con todos los otros movimientos y fines de la naturaleza. Pero este orden requiere conocimiento de las naturalezas y la coordinación de sus fines con otros fines, de igual modo que un arquitecto tiene en su inteligencia la naturaleza del edificio que diseña. Por eso la misma noción de Dios creador nos dice que Dios es inteligente.

Desde esta perspectiva, miremos al argumento más de cerca:

"... Todo lo que tiende determinadamente a algún fin o bien él mismo se impone un fin (*aquí Santo Tomás se adelanta al tema del libre albedrío en los seres espirituales*) o bien el fin le es impuesto por otro (*esto es, algo inteligente da los fines a aquello que no podría dárselos a sí mismo, por carecer de inteligencia y voluntad*); de otra manera no tendería más a un fin que a otro (*esto lo veremos en el libro III: es el argumento por el absurdo para demostrar que todo agente obra por un fin*). Mas las cosas naturales tienden a fines determinados, porque no por casualidad consiguen los resultados naturales (*como vemos aquí, Santo Tomás contrapone casualidad a orden*), pues, de ser así, estos no ocurrirían siempre o en la mayoría de los casos, sino rara vez, que es lo propio de las cosas que acontecen por acaso. (*En esto Santo Tomás se guía por una intuitiva y sencilla relación entre frecuencia y orden. Si nos encontramos con un amigo por la calle, es casualidad. Pero si nos lo encontramos casi siempre a la misma hora y en el mismo lugar, ya comenzamos a pensar que no es casualidad: y por eso, en las cosas naturales, en las cuales, al menos en nuestro limitado espacio-tiempo, vemos cierta*

constancia, vemos orden). Por lo tanto, como las cosas naturales no se imponen a sí mismas el fin, ya que no conocen la razón de fin (*lo mismo de antes*), es preciso que el fin les sea impuesto por otro, que sea el ordenador de la naturaleza. Y este es el que da a todas las cosas el ser, y es por sí mismo ser necesario, al que llamamos Dios, como se ve por lo ya dicho (capítulos 13 y 37). (*Aquí Santo Tomás relaciona la noción de ordenador de la naturaleza con su fe en Dios creador, atravesadas a su vez por sus razones, para demostrar que hay una causa in-finita que sostiene a lo finito en el ser*). Y no podría Él imponer a la naturaleza un fin, si no entendiera. Luego Dios es inteligente". (Las itálicas son mías).

---

16. Capítulo 45: *Quod intelligere Dei est sua essentia*. (El entender de Dios es su esencia)

Argumento central

Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

Esto es: "El entender se compara al entendimiento como el ser a la esencia. Pero el ser divino es su esencia, como arriba se ha probado (capítulo 22). Luego el enteder divino es su entendimiento. Mas el entendimiento divino es la esencia de Dios; de otra manera sería un accidente en Dios. Es preciso, pues, que el entender divino sea su esencia".

La explicación de esto es simple. Como dijimos antes, nada se puede predicar de Dios sino su misma esencia, porque no hay accidentes en Dios; y por eso todas las perfecciones trascendentales (bien, verdad, unidad, etc.) se identifican con su misma esencia. Una vez probado que es inteligente, se aplica el mismo argumento: "El entender se compara al entendimiento como el ser a la esencia. (*La comparación radica en lo siguiente: en las potencias, capacidades o facultades de conocimiento, la facultad no se identifica con su operación; esto es, la capacidad de entender no es lo mismo que estar entendiendo. Lo primero es la capacidad en acto primero; lo segundo es esa misma capacidad en acto segundo, en ejercicio de su acto propio. O sea: algo inteligente "entendiendo" ejerce su acto de entender, de igual modo que un ente "siendo" ejerce su acto de ser (con la diferencia de que un ente no puede estar sino ejerciendo su acto de ser; aquí Santo Tomás se permite el peligroso ejercicio de pensar la esencia del ente como "no siendo", y lo único que lo salva de un esencialismo denunciado por Heidegger es que Santo Tomás supone que eso es posible solo desde el intelecto divino, donde Dios concibe las esencias de aquello que crea*). Pero el ser divino es su esencia, como arriba se ha probado (capítulo 22). *(Recordemos: Dios es*

aquello cuya esencia es ser). Luego el enteder divino es su entendimiento (*Es decir: a diferencia de un ser humano, cuyo entendimiento puede no estar siendo ejercido, y por ende "en potencia" de serlo, en Dios esto es imposible, pues entonces estaría "en potencia de", lo cual atenta contra su absoluta perfección*). Mas el entendimiento divino es la esencia de Dios; de otra manera sería un accidente en Dios. (*Lo que dijimos y comentamos: en Dios no hay accidente*). Es preciso, pues, que el entender divino sea su esencia". (Las itálicas son mías).

---

17. Capítulo 46: *Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.* (Dios no entiende por ninguna otra cosa que por su esencia)

Argumento central

Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

Esto es: "El entender de Dios es su ser, como arriba se ha demostrado (capítulo 45). Si entendiera por medio de alguna especie que no fuera su esencia, también sería por algo distinto de su esencia; lo cual es imposible. Luego Dios no entiende por ninguna otra especie que no sea su esencia".

Para entender qué preocupa a Santo Tomás en este párrafo, hay que aclarar algo de su contexto histórico, lo cual se analizará más profundamente después, en los anexos. Por ahora solo diremos que todo el pensamiento de Santo Tomás está influido por el debate sobre los universales de la Edad Media, y por lo tanto él tiene siempre muy presente que los seres humanos pensamos a través de conceptos. Cuál es el significado de esto respecto a los problemas actuales de la teoría del conocimiento lo veremos en los anexos. Por lo pronto, queda claro que los conceptos, en los seres humanos, dependen de nuestra capacidad intelectual, que a su vez es un accidente; pero en Dios no hay accidentes ni nada diferente de su esencia; luego no hay conceptos (que en la época de Santo Tomás se llamaban "especies inteligibles"). Cómo, entonces, entiende Dios, lo analizará Santo Tomás a continuación.

---

18. Capítulo 47: *Quod Deus intelligit perfecte seipsum.* (Dios se entiende perfectamente a sí mismo)

Argumento principal

Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet.

Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Esto es: "La esencia de Dios de suyo es perfectamente inteligible, como se ve por lo ya dicho (capítulo 45). Luego, como el entendimiento divino y la divina esencia son una sola cosa, como es manifiesto por lo dicho (capítulo 46), resulta que Dios se entiende perfectamente a Sí mismo. Pues Dios es a la vez su entendimiento y su esencia".

La claridad cartesiana de la argumentación de Santo Tomás hace casi innecesario esta vez todo comentario. Dios es inteligente; ese entender es su esencia; ese entender es el mismo Dios infinito; luego Dios se entiende a sí mismo perfectamente y no puede no entenderse. La única analogía que podríamos hacer de modo adicional es que cada uno de nosotros comprende *parcial e imperfectamente* nuestra propia esencia individual, con un entender que a su vez es en nosotros un accidente (potencia); Dios, en cambio, se entiende perfectamente a sí mismo, con un entender que es su propio ser.

---

19. Capítulo 49: *Quod Deus cognoscit alia a se*. (Dios conoce otras cosas distintas de sí mismo)

Argumento principal

Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

Esto es: "Pues el conocimiento del efecto se tiene suficientemente por el conocimiento de su causa. Por lo cual decimos que sabemos algo cuando conocemos su causa. Y el mismo Dios es por su esencia causa del ser de las otras cosas. Luego, como conoce plenísimamente su esencia, es preciso suponer que conoce también las otras cosas".

anto Tomás aplica aquí, como siempre, su horizonte judeocristiano. Dios es Dios creador. Luego es causa de lo creado. Y dado que es el mismo intelecto infinito, conoce perfectamente todo lo creado, de manera análoga a la idea conforme a la cual un artista humano concibe su obra, aunque, por supuesto, en el ser humano, con las limitaciones propias de la finitud, que incluyen que el intelecto no se identifique con la naturaleza humana, sino que sea una facultad, aunque necesaria, y que el intelecto en acto de ser ejercido no se identifique con la facultad intelectual como tal, nada de lo cual sucede en el caso de Dios. De qué modo conoce Dios en su eterno presente lo que para nosotros es presente, pasado y futuro, y realmente lo es; y de qué modo el intelecto divino se extiende al infinito de su capacidad de concebir, que no es lo mismo que las cosas creadas, lo irá explicando Santo Tomás en estos capítulos, que abren el camino, como dijimos, para el tratamiento de la providencia.

---

20. Capítulo 57: *Quod cognitio Dei non est discursiva.* (El conocimiento de Dios no es discursivo)

Argumento central

Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.
Esto es: "Sin el discurso de la razón son comprendidas aquellas cosas cuyas especies se encuentran en el cognoscente; pues no discurre la vista para conocer la piedra, cuya imagen está en ella. Mas la esencia divina es imagen o semejanza de todas las cosas, como arriba se ha demostrado (capítulo 54). Luego no pasa el conocimiento de algo por un discurso de la razón".

Observemos que Santo Tomás se fijia en cómo conocemos los humanos para comparar nuestro conocimiento con el conocimiento divino. (Otra vez va a "remover" de Dios algo que está en la creatura). A diferencia de algunos autores modernos, Santo Tomás no se pregunta si conocemos, sino cómo conocemos; y no toma esto como el punto de partida del pensamiento (lo cual conduce a una aporía inevitable: ¿desde dónde partimos para analizar si conocemos y cómo?), sino como parte de una concepción integral del ser humano como parte de su teología y de los debates sobre los universales propios de su tiempo. Todo esto lo veremos mejor en los anexos. Baste aclarar por ahora que esta diferencia con la modernidad no es de nuestra parte una crítica negativa a la modernidad (ello también lo aclararemos en los anexos). Abordamos esta cuestión porque es muy importante para efectos del fin de este trabajo: conectar a Santo Tomás con el siglo XXI.

Santo Tomás comienza diciendo: "... Sin el discurso de la razón son comprendidas aquellas cosas cuyas especies se encuentran en el cognoscente". Para él es evidente la existencia de las cosas que tenemos a nuestro alrededor; evidencia que supone el horizonte judeocristiano, en tanto esas cosas no son Dios y sí son creadas por Dios. Ahora bien: una piedra con que tropezamos no se identifica con nosotros mismos, pero de algún modo está en nosotros como conocida. Conocida, en primer lugar, como esa piedra con la que tropezamos y además conocida a través del concepto universal "piedra", que no es un conocimiento completo, sino un mínimo conocimiento cotidiano, por el cual distinguimos "piedra" de "caballo". A esto llama Santo Tomás "especies": conceptos universales que, como vemos, no son las cosas conocidas, sino el aspecto esencial de la cosa conocida; cosa conocida que está en nosotros como "la cosa real en tanto conocida". Agregaremos más adelante, en los anexos, el tema de los conceptos universales en relación con la forma de entenderlos hoy.

Pero Santo Tomás agrega algo importante: esa piedra, con la que me tropiezo, es

conocida “sin el discurso de la razón”. ¿A qué se refiere? A que en nuestro intelecto hay dos funciones: una, aquella mediante la cual razonamos. El discurrir de la razón se refiere, según Santo Tomás, sencillamente a los razonamientos, sean estos deductivos o no. Me tropecé con una piedra; *luego* debo andar medio distraído (obsérvese que en este caso el paso de la premisa a la conclusión no es necesario); *luego* debo poner más atención cuando camino. Por tanto, no estoy viendo *directamente* que debo poner más atención cuando camino, sino que *he llegado a ello indirectamente por medio de un razonamiento*, que relaciona “me tropecé con una piedra” con “debo poner más atención cuando camino”.

Pero no se hace ese razonamiento para decir “esto es una piedra”: en la vida cotidiana nos damos cuenta directamente de ello; “directamente” es igual a decir “sin un razonamiento previo”; no implica negar los horizontes culturales que intervienen en ese caso.

Por eso Santo Tomás sigue: “… pues no discurre la vista para conocer la piedra” (la vista como facultad humana de conocimiento, claro) y aclara: “… cuya imagen está en ella”: o sea, la piedra no está en la vista en tanto piedra, sino *como una imagen a través de la cual* vemos la piedra; y esto se concluye así sencillamente porque se supone que la piedra es real y que la conocemos más o menos como es.

Entonces viene la diferencia con Dios: “… Mas la esencia divina es imagen o semejanza de todas las cosas, como arriba se ha demostrado (capítulo 54)”. El capítulo 54 no fue sino una aclaración adicional emanada de los capítulos 44, 45 y 46: Dios creador “contiene en sí” las ideas de todo lo creado (y de lo no creado también, pues su capacidad de concebir es infinita); esas ideas son el mismo Dios en tanto inteligente (todo en Dios, como hemos visto, se identifica con su esencia: no hay accidentes en Dios). Luego máximamente conoce Dios todo sin discurso, pues conociéndose a sí mismo conoce al mismo tiempo, inmediata e infinitamente todo lo demás. Luego “no pasa el conocimiento (divino) de algo por un discurso de la razón”. (El paréntesis es mío).

Recuerdo al lector que las dificultades de estas cuestiones respecto a las cuestiones actuales del conocimiento serán tratadas en los anexos.

---

21. Capítulo 60: *Quod Deus est veritas*. (Dios es la verdad)

Argumento central

Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina,

imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Esto es: "Aunque lo verdadero no esté propiamente en las cosas, sino en la mente, según el Filósofo, una cosa empero se dice verdadera según que sigue el acto de su propia naturaleza; por lo cual Avicena dice en su *Metafísica* que la verdad de la cosa es la propiedad de ser cada cosa lo que le ha sido establecido en cuanto que tal cosa de suyo es apta para motivar un juicio verdadero, y en cuanto que imita su propia razón, que está en la mente divina. Pero Dios es su esencia. Luego, ya se hable de verdad del entendimiento, ya se hable de la verdad de la cosa, Dios es su verdad".

En este denso texto, Santo Tomás maneja tres nociones de "verdad". La primera viene de Aristóteles, como adecuación del intelecto con la cosa. ¿Qué significaba esto en el contexto de Aristóteles, qué significa en el de Santo Tomás, qué significa en la modernidad? Lo veremos en lo anexos. Por ahora digamos que Santo Tomás toma de Aristóteles su famosa noción de adecuación y la aplica a su contexto: esto es, una proposición es verdadera cuando, de la cosa creada, decimos algo correspondiente a ella. Esto ha sido llamado posteriormente verdad lógica, como, por ejemplo, es verdadero que Juan está en su casa (proposición formada por el entendimiento que une "Juan" a "estar en su casa") ***si*** Juan está en su casa (esto es, *si en la realidad* Juan está en su casa).

La segunda la usamos cotidianamente, cuando decimos si tal cosa es una verdadera tal cosa; esto es, si es conforme a la idea que tenemos de esa cosa (por ejemplo, cuando preguntamos de una joya si es verdadero oro o ficiticio).

La tercera es el trascendental: esto es, que todo ente en tanto tal es verdadero en tanto capaz de ser entendido, que Santo Tomás ya había establecido en *De veritate*. Esta última verdad es el fundamento de la verdad lógica, en tanto el ente real es capaz de ser entendido precisamente porque es real (que en Santo Tomás es "creado por Dios"), y al ser entendido podemos formar de él una proposición verdadera en sentido lógico.

Los otros dos sentidos de verdad han sido llamados, por la escolástica posterior, verdad ontológica.

Todo lo que estamos diciendo, volvemos a aclarar, tiene muchas implicaciones para la filosofía actual, pero lo dejamos para los anexos. Por ahora, hechas estas aclaraciones, volvamos al texto de Santo Tomás.

"... Aunque lo verdadero no esté propiamente en las cosas, sino en la mente, según el Filósofo...". Se refiere a la verdad de las proposiciones, que nuestro intelecto forma al unir sujeto con predicado. En el capítulo 49 Santo Tomás había aclarado que aunque Dios no necesita proposiciones para entender, porque al entenderse a sí mismo entiende ipso facto todo, sin embargo, por esa misma razón, entiende también las proposiciones formadas por el intelecto de las creaturas.

"… una cosa empero se dice verdadera según que sigue el acto de su propia naturaleza". O sea: decimos que tal cosa es de verdadero oro cuando ese oro responde a la naturaleza del oro. Pero Santo Tomás agrega la otra noción de verdad: "… por lo cual Avicena dice en su *Metafísica* que la verdad de la cosa es la propiedad de ser cada cosa…" (esto es: el que la cosa "sea"; el acto de ser que vimos en los primeros capítulos comentados).

"… lo que le ha sido establecido" por Dios. "… en cuanto que tal cosa de suyo es apta para motivar un juicio verdadero": como decíamos antes, sin cosa real, no hay juicio verdadero, "… y en cuanto que imita su propia razón, que está en la mente divina". O sea: vuelve esto a la primera noción, pero aplicada ahora a Dios: una cosa es verdadera cuando está adecuada a la idea divina según la cual es creada. "… Pero Dios es su esencia". Con lo cual Dios es la verdad en tanto verdad ontológica. Es decir: si todo ente es verdadero en tanto capaz de ser conocido, y Dios es infinito, la verdad, como la bondad, se identifica con el mismo Dios, siendo la verdad total, absoluta, infinita. (Los dos capítulos posteriores). "… Luego ya se hable de verdad del entendimiento (*o sea: Dios es adecuado a sí mismo*), ya sea de la verdad de la cosa (*Dios como trascendental*), Dios es su verdad". (Los paréntesis son míos).

Ahora bien, en el caso de Santo Tomás, no puede hablarse de este asunto sin referirse (lo cual lo sitúa más en su contexto) a *De veritate*, I, Q. 1, a. 2: *Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.* O sea, si la verdad se encuentra principalmente en el intelecto o en las cosas. Santo Tomás contesta que "en las cosas". ¿Por qué? La respuesta no hay que buscarla en el contexto del debate idealismo/realismo del siglo XVII en adelante. Hay que buscarla en su propio contexto creacionista: lo que a Santo Tomás le preocupa es que solo el intelecto divino es creador, no el humano. Por eso este artículo tiene este famoso pasaje: *Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.*

Esto es: "las cosas se encuentran constituidas entre dos intelectos, y según la adecuación a uno o a otro se dice verdadera. Según la adecuación al intelecto divino, se dice verdadera en cuanto es aquello para lo cual es ordenada por el intelecto divino, como

consta por San Anselmo en el libro *De la verdad* y por San Agustín en el libro *De la verdadera religión*, y por Avicena en la definición referida; a saber: la verdad es el ser propio de cada cosa, según le ha sido establecido. Según la verdad al intelecto humano, la cosa se dice verdadera en cuanto capaz de originar una afirmación verdadera, así como, por el contrario, son falsas las cosas que parecen ser lo que no son, como se dice en el libro V de la *Metafísica*. La primera noción de verdad está primero en la cosa; pero no la segunda, porque primero es su comparación con el intelecto divino que con el humano; de donde se concluye que si no hubiera ningún ser humano entendiendo, aún así la cosa se diría verdadera en orden al intelecto divino. Pero —aunque sea imposible— si ambos intelectos fueran eliminados, no permanecería ninguna noción de verdad".

O sea: algo es verdadero según esté adecuado al intelecto creador (verdad ontológica en el sentido de adecuada a la idea que Dios tiene de la cosa), o según el intelecto humano haya formado una proposición que diga de la cosa lo que la cosa es o algo que pertenezca verdaderamente a la cosa. Lo primero es condición necesaria para lo segundo; esto es, sin verdad ontológica no podría haber verdad lógica, porque sin cosa creada no hay verdad que intelecto humano pueda predicar. O sea: el hombre no puede crear y por eso no puede mentir sin que la mentira sea mentira. El ser humano no puede decir que el leño se hunde, si Dios ha creado el leño según una naturaleza tal que no se hunda. Decir la verdad es ir descubriendo el orden de la creación, y por ello decir la verdad sobre el ser humano es ir descubriendo cómo Dios nos ha creado, lo cual es irse viendo a sí mismo.

---

22. Capítulo 65: *Quod Deus singularia cognoscit*. (Dios conoce los singulares)

Argumento central

Ostensum enim est supra quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII metaphysicae. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

Esto es: "Pues se ha probado arriba (capítulo 49) que Dios conoce las otras cosas distintas de Él, en cuanto que es causa de ellas. Mas los efectos divinos subsistentes son las cosas singulares, pues de este modo causa Dios las cosas: en cuanto que hace que existan en acto. Los universales, en cambio, no son cosas subsistentes, sino que tienen ser solo en los singulares, como se prueba en el libro séptimo de la *Metafísica* (tex. com. 51). Dios conoce, pues, otras cosas distintas de sí mismo, no solo en lo universal, sino también en lo singular".

El eje central de este capítulo no es tanto su conclusión principal, sino una de sus premisas intermedias. Si Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todo lo creado por él, es obvio que tiene conocimiento de las cosas creadas. Lo que agrega Santo Tomás aquí, en el contexto de su tiempo (y por ello se entiende el título del capítulo 63: "… argumentos de los que quieren quitar a Dios el conocimiento de los singulares") es que las cosas creadas son singulares. La clave de la cuestión es: "… los efectos divinos subsistentes son las cosas singulares". Que Dios cree las cosas según una naturaleza no implica que las cosas creadas sean solo las naturalezas en sí mismas. Ello implica un platonismo que Santo Tomás nunca aceptó. No es la humanidad de Juan la que existe, sino Juan, y "existir" es "tener acto de ser". Como hemos ya comentado, Juan tiene acto de ser según una determinada gradación entitativa; por eso podemos decir "Juan es humano" o "Juan tiene humanidad", pero el acto de ser no se dice de humano o humanidad, sino de Juan. Por eso "humanidad" como esencia —o sea, de en Juan como gradación entitativa— es un concepto universal; esto es, predicable de varios individuos. El concepto universal en cuanto tal depende de un acto de la inteligencia que lo refiere a varios individuos (por eso es un ente de razón), pero tiene su fundamento último en la realidad; en una gradación entitativa (la humanidad) que "es" realmente en Juan; humanidad que, a su vez, no se reduce a Juan (por eso no podemos decir "Juan es humanidad").

En última instancia, en todo *ens* se dan a su vez el *unum* y el *aliquid* como trascendentales (unidad y ser "otro que"), ya sea corpóreo, como Juan, o incorpóreo, como un ángel (de cuyo ser Santo Tomás está seguro por revelación). En ambos casos la individualidad es un resultado del "estar participando en el acto de ser", como sujeto creado, como cosa creada.

---

23. Capítulo 66: *Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.* (Dios conoce los seres que no existen. Traducción propia: Que Dios conoce lo no creado)

Argumento central

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam

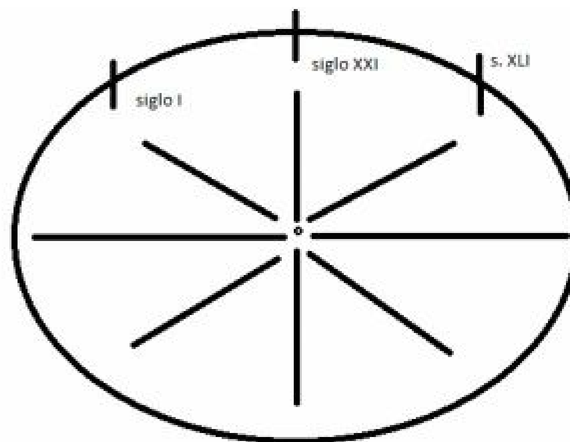
simplicis intelligentiae. Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.Sic igitur non entia cognoscit Deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

Esto es: "Y por estas razones se evidencia, pues, que Dios tiene conocimiento de los no-entes. Sin embargo, no todos los no-entes dicen la misma relación a la ciencia de Dios. Pues aquellos que no son, ni serán, ni fueron, son conocidos por Dios como posibles según su poder; por lo cual no los conoce como existentes de alguna manera en sí mismos, sino como existentes solamente en la potencia divina; y de estos ciertamente algunos dicen que los conoce Dios según el conocimiento de su *inteligencia simple*. En cambio, aquellas cosas que son presentes, pretéritas o futuras para nosotros, las conoce Dios según que existen en (son) su poder, y en sus propias causas, y en sí mismas; y este conocimiento se llama *conocimiento de visión*. Pues de las cosas que aún no existen para nosotros, no solamente ve Dios el ser que tienen en sus causas, sino también aquel que tienen en sí mismas, en cuanto que su eternidad está presente, por su indivisibilidad, en todo tiempo. Y sin embargo todos los seres de cualesquiera cosas los conoce Dios por su esencia; pues en su esencia hallan también representación muchas cosas que no son, ni serán, ni fueron. Esta misma esencia es también imagen del poder de cualquier cosa, según la cual los efectos preexisten en las causas; y asimismo el ser de cualquier cosa que ella tiene en sí misma, procede ejemplarmente de la esencia divina. Así, pues, Dios conoce los no entes, en cuanto de algún modo tienen (ser) o en la potencia de Dios, o en sus causas, o en sí mismos; lo cual no se opone a la noción de ciencia". (Los paréntesis y las itálicas son míos).

Este es uno de los textos más lúcidos de toda la obra de Santo Tomás y central, además, para entender todo su pensamiento. Dado que Dios es inteligencia infinita, concibe infinitos entes, que son las ideas en Dios (I, Q. 16) que, como en Dios es lo mismo su ser y su inteligencia, no son sino Dios en cuanto a su potencia infinita (activa) de concebir. Por eso podríamos decir en lenguaje actual que los mundos posibles son infinitos. Esos son entes que "no son" en cuanto que "no son creados". Y el conocimiento que Dios tiene de ellos es llamado por Santo Tomás *inteligencia simple.* Ahora bien: Dios elige, dada su libérrima voluntad (tema posterior) lo que crea, que entonces son entes reales, conocidos para Él en su eterno presente (Él mismo), mientras para nosotros son conocidos algunos, y con dificultad, en tanto pasados, presentes y futuros. La ciencia por la cual conoce Dios sus entes creados es llamada por Santo Tomás ciencia "de visión".

Esto es clave para la noción de providencia divina, donde todo lo creado es conocido directamente y sin tiempo por Dios, aunque para nosotros sea presente, pasado o futuro. Por eso dice Santo Tomás en este mismo capítulo, antes: "… El entender de Dios no tiene sucesión, como no la tiene su (ser). Luego, es todo a la vez, siempre permanente, lo cual es propio de la eternidad…". Y sigue más adelante: "… como lo eterno jamás deja de (ser), en cualquier tiempo o instante de tiempo se halla presente la eternidad, a ejemplo de lo que puede verse en el círculo. Pues un punto determinado en la circunferencia, aunque sea indivisible, no coexiste a la vez con ningún otro punto, según el lugar; pues el orden en cuanto al lugar hace la continuidad de la circunferencia. Mas el centro, que está fuera de la circunferencia, tiene directamente oposición respecto a cualquier punto determinado en ella. Todo, pues, lo que existe en cualquier parte del tiempo coexiste con lo eterno, como presente a este, aunque respecto de otra parte del tiempo sea pretérito o futuro...". "… Todo, pues, lo que se hace a través de todo el decurso del tiempo, el entendimiento divino en toda su eternidad lo contempla como presente, si bien aquello que se hace en una cierta parte del tiempo no siempre existió. Resulta, pues, que Dios tiene conocimiento de aquellas cosas que según el decurso del tiempo todavía no existen".

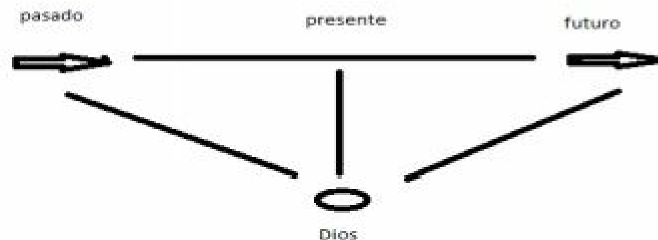
Como vemos, la teología de Santo Tomás puede ser tan desafiante como la más desafiante de la ciencia ficción, con la diferencia de que no trata de entes de ficción, sino de entes reales. Lo que nos está diciendo Santo Tomás es que lo creado es como una circunferencia, y Dios es el centro creador que está en el medio de la misma, que todo lo crea, lo mantiene en el ser y todo lo ve al mismo tiempo, precisamente porque está en el centro. Nosotros, en cambio, siendo parte de la circunferencia, lo que vemos es un pasado, un presente y un futuro, que además son realmente tales (pasado, presente y futuro) en lo creado, pero no en el eterno presente de Dios. Para que se vea más claro:



El punto en el centro es Dios. Como vemos, Él crea y "ve" al mismo tiempo todo lo

creado: "todo lo creado" es la circunferencia, que nosotros hicimos de forma elíptica. Las líneas que van del centro hacia la elipse representan el conocimiento de Dios viendo al mismo tiempo "todo". Arriba hay un ejemplo: nosotros estamos en el s. XXI, nuestro presente. El siglo I es nuestro pasado y el siglo 41 el futuro. Pasado y futuro no solo no pueden ser vistos directamente por nosotros, sino que en la línea de tiempo (no decimos "en nuestra" línea de tiempo, porque no hay en Dios otra línea de tiempo, sino que Él está fuera de todo tiempo) "ya no es" o "todavía no es" realmente; pero en Dios pasado y futuro realmente "son ahora", porque el "ahora" refiere a su eterno presente que es Él mismo, desde donde todo lo ve como causa creadora.

Desde luego, la circunferencia o el círculo encajan en la armonía razón-fe de Santo Tomás, donde *por fe* él sabe que el tiempo de lo creado comenzó y terminará (Génesis y Apocalipsis), pero él sabe tambiénque la sola razón no le dice que así es, y que lo creado podría ser "sin principio y sin fin", si Dios hubiera querido; por ende, desde este último punto de vista, el gráfico más adecuado sería el de una línea cuyo punteado implicara que no tiene principio ni fin:



Ahora bien, aquí surge un problema. Lo que Dios crea y conoce en esta ciencia de visión —esto es, todo lo creado— ¿es por ello necesario? ¿Dónde queda que las cosas creadas son no-necesarias? ¿Hay lugar para lo contingente?

A ello contesta Santo Tomás en su ya famoso capítulo 67.

---

24. Capítulo 67: *Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura. (*Dios conoce los singulares contingentes futuros)

En efecto, es muy común, tanto en la vida cotidiana como en la historia de la filosofía y de la teología, este razonamiento: si Dios "sabía" que "iba" a ocurrir tal cosa, pero tal

cosa, antes de ocurrir, era “contingente”, en el sentido de que podía ser o no ser, entonces no era realmente contingente sino necesaria.

Esta cuestión, que seguirá siendo analizada cuando en el libro III veamos el tema de la providencia, es tratada ahora por Santo Tomás como sigue.

Argumento central

Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

Esto es: “Pues el contingente solo repugna a la certeza del conocimiento según que es futuro, pero no según que es presente. Ya que el contingente, cuando es futuro, puede no ser, y así el conocimiento del que piensa que ha de ser puede engañarse; pues se engañará si no existe después lo que él creyó lo que había de existir. Mas estando presente, en este tiempo no puede no existir; puede, sí, no existir en el futuro, pero esto ya no pertenece al contingente en cuanto es presente, sino en cuanto es futuro; por lo cual no sufre mengua la certeza de los sentidos cuando uno ve correr a un hombre, aunque este hecho sea contingente. Todo conocimiento, pues, que versa sobre lo contingente en cuanto es presente puede ser cierto. Y la consideración del entendimiento divino se posa desde toda la eternidad sobre cada una de aquellas cosas que se realizarán en el transcurso del tiempo, en cuanto que le está presente, como arriba se ha demostrado (capítulo 66). Síguese, por lo tanto, que nada impide que Dios tenga desde toda la eternidad ciencia infalible de los contingentes”.

Según mi opinión, lo que está haciendo Santo Tomás es lo siguiente: el capítulo no demuestra las tesis ontológicas fuertes que él ya supone por otros escritos, debido a su horizonte judeocristiano, y que además irá comentando de vuelta en este mismo libro, a saber: que todo lo existente es libremente causado por Dios; que hay un orden en el universo, pero también hay fallos; que hay casualidades y que hay libre albedrío; y que la salvación de cada ser humano no es necesaria. En el capítulo, simplemente, no se hace más que extraer las consecuencias lógicas del capítulo anterior. Que un hombre corra es contingente en el sentido de que, por ejemplo, Juan puede correr, caminar o estar sentado, dependiendo ello de su libre albedrío, suponiendo además las mínimas condiciones físicas para las tres opciones. Por ende, si seguimos el ejemplo, podemos

retomar el texto de Santo Tomás. Simplemente agregaremos paréntesis explicativos. "… El contingente (que Juan esté corriendo) solo repugna a la certeza del conocimiento según que es futuro (por ejemplo, si decimos "Juan correrá", porque puede no correr), pero no según que es presente (o sea, podemos tener certeza de que Juan está corriendo si efectivamente está corriendo). Ya que el contingente, cuando es futuro, puede no ser (o sea, Juan puede no correr) y así el conocimiento del que piensa que ha de ser puede engañarse; (por ejemplo, puedo errar si digo que Juan correrá y luego no corre), pues se engañará si no existe después lo que él creyó que había de existir (lo anterior: que Juan no corra en el futuro cuando yo en el presente predije que correría). Mas estando presente, en este tiempo no puede no existir (no puede ser que Juan no esté corriendo, si está realmente corriendo en el presente, delante de mí, y puedo conocer que corre); puede, sí, no existir en el futuro (puede no correr en el futuro), pero esto ya no pertenece al contingente en cuanto es presente, sino en cuanto es futuro; (o sea, que pueda no correr en el futuro no elimina la certeza que tengamos en el presente de que Juan esté corriendo en el presente) por lo cual no sufre mengua la certeza de los sentidos cuando uno ve correr a un hombre, aunque este hecho sea contingente (o sea, tiene certeza nuestro conocimiento de que Juan corre, aunque ello no quita que sea contingente "en sí mismo" que Juan corra: podría no hacerlo). Todo conocimiento, pues, que versa sobre lo contingente en cuanto es presente puede ser cierto (lo anterior). Y la consideración del entendimiento divino se posa desde toda la eternidad sobre cada una de aquellas cosas que se realizarán en el transcurso del tiempo, en cuanto que le está presente, como arriba se ha demostrado (capítulo 66). (Observemos la bella expresión: "se posa desde toda la eternidad"; esto es, dado que Dios, como se vio en el capítulo 66, está fuera del tiempo, y crea y ve lo que crea en su "eterno presente", ve también como presente al mismo tiempo lo que para nosotros es algo contingente que en el futuro podría ser o no ser). Síguese, por lo tanto, que nada impide que Dios tenga desde toda la eternidad ciencia infalible de los contingentes".

De igual modo, Dios conoce "qué hubiera pasado si Juan no hubiera corrido", en el caso de que Juan decida efectivamente correr en el futuro. Esto es, Dios tiene conocimiento total de los infinitos mundos posibles que se abren ente líneas de acción diferentes. O sea: Dios conoce "qué pasa cuando Juan no corre" en el futuro, pero también conoce, por ciencia de visión (capítulo anterior), "qué pasa cuando Juan no corre", aunque ello ya no sea real; esto es, creado. Por ejemplo: qué hubiera sucedido (en nuestros términos) si Julio César no hubiera nacido, o si la batalla de Lepanto se hubiera perdido, y así cuántos ejemplos podamos pensar. En efecto, dice Santo Tomás: "… Así como de la causa necesaria se sigue con certeza el efecto, así de la causa contingente completa, si no se lo impide. Pero, conociendo Dios todas las cosas, como consta por lo ya dicho (capítulo 50), Dios conoce no solo las causas de los contingentes, sino también de todo aquello que puede impedirlas. Por lo tanto, conoce con certeza si los contingentes existirán o no". Esto, llevado al ejemplo de Julio César, implica lo siguiente: el padre y la madre de Julio César podrían no haberse conocido y no haber concebido a Julio César (era contingente), pero se conocieron y lo concibieron (y ello no quita que siga siendo

contingente). Dios, en su eterno presente, no lo impide ("… así de la causa contingente completa, si no se lo impide"). O sea: Dios, en su eterno presente, conoce todo aquello que puede impedir que los padres de Julio César se conozcan y conoce todo aquello que puede no impedir que se conozcan, conociendo a su vez su libre decisión; o sea: Dios "… conoce no solo las causas de los contingentes, sino también de todo aquello que puede impedirlas".

Pero Santo Tomás, teniendo plena conciencia de que nuestro intelecto puede engañarse con el uso de nuestros tiempos verbales en el caso de Dios, enfatiza su vía analítica y lógica para que ello no suceda, y así nos regala un denso párrafo, que es además un ejemplo de estilo y de método: "… cuando se dice: Dios sabe o supo que esto habría de ocurrir, se toma cierto medio entre la ciencia divina y la cosa conocida; a saber, el tiempo en que se formula la locución, respecto al cual aquello conocido por Dios se dice futuro; …". Esto es, para usar el ejemplo que ahora va utilizar Santo Tomás: si decimos "Dios sabía que Sócrates iba a estar sentado", es como si Sócrates fuera algo futuro en algún momento para Dios. Pero no es así: "… mas no es futuro respecto de la ciencia divina, que existiendo en un momento de eternidad se refiere a todas las cosas presencialmente; …". O sea, lo que ya vimos: que Sócrates esté sentado "está siendo conocido" (y a la vez creado, pero eso lo veremos después) por Dios *fuera del tiempo*; esto es, "presencialmente en su eterno presente". Sigue explicando Santo Tomás: "… respecto de la cual (la ciencia divina), si se quita del medio el tiempo de la locución (es decir, si no hay tiempos verbales pretéritos o futuros), no se ha de decir que sería conocido como no existente (esto es: si conocemos nosotros, y decimos que Sócrates se sentará, aún es no existente que se siente, pero Dios ve todo en su eterno presente y entonces….), de modo que podría plantearse la cuestión de si podría no existir (esto es, lo que podría suceder en nuestro conocimiento: que Sócrates no se sentara en el futuro); sino que se diría conocido por Dios como visto ya en su esencia (esto es, Dios conoce en su esencia que Sócrates está sentado, aunque ello para nosotros sea un tiempo futuro). Supuesto lo cual, no queda lugar para la predicha cuestión; porque lo que ya es no puede, en cuanto a aquel instante, no ser"; esto es, no se puede decir que "Dios sabía que…", sino "Dios sabe que", dado que todo lo creado es visto por él en su eterno presente. Santo Tomás advierte ahora que no debemos engañarnos colocando tiempos pasados o futuros a la ciencia divina: "…El engaño proviene, pues, de que el tiempo en que hablamos coexiste con la eternidad, y también el tiempo pretérito, que designamos cuando decimos: Dios conoció". Atención: el "engaño" —esto es, los errores que provienen de suponer que Dios supo o sabrá, pues sea lo que fuere lo creado— "co-es" con Dios y su eterno presente. Por eso insiste Santo Tomás: "… Por lo cual la relación de los tiempos pretérito y presente es atribuida a la eternidad; *cosa que no le compete en modo alguno*". (Las itálicas son mías).

Ahora Santo Tomás deberá utilizar herramientas lógicas específicas. Si decimos "si

Sócrates está sentado, entonces Sócrates está sentado", esto es una proposición condicional (si p entonces p) que como tal es necesaria, por el principio de auto-implicación (p implica p), pero sus dos miembros ("Sócrates está sentado") designan algo *en sí mismo contingente*; esto es, "en sí mismo", *de re*, con independencia de la proposición condicional. Ello es la diferencia entre la *necessitas consecuentis* y *necessitas consecuentiae*; es decir, la necesidad *de la consecuencia* según el tipo de proposición (es necesario que Sócrates esté sentado **si** está sentado), que **no** implica la necesidad *del consecuente* en sí mismo (que Sócrates esté sentado no es necesario); ello también implica la diferencia entre *necessitas de re* (de la cosa en sí misma) y *de dictio* (la necesidad lógica): en este caso que Sócrates esté sentado no tiene *necessitas de re*, pero sí la tiene *de dictio* dado el tipo de proposición condicional.

Por todo esto Santo Tomás continúa de este modo: "… Además, si todo es conocido por Dios como visto presencialmente, será necesario que exista lo que Dios conoce, como es necesario que Sócrates esté sentado, si se lo ve sentado". O sea: dado lo que acabamos de explicar, lo que es visto por Dios en su eterno presente tiene *necessitas de dictio* pero *no de re*; es decir, sigue siendo contingente. "… Mas esto no es necesario absolutamente o, como algunos dicen, con necesidad del consecuente (lo que acabamos de aclarar), sino bajo condición (esto es, bajo una proposición condicional), o con necesidad de consecuencia (la *necessitas consecuentiae* referida). Pues esta condicional es necesaria: si se lo ve estar sentado, está sentado. (En realidad, la proposición condicional necesaria es "si S está sentado, entonces S está sentado"; después, en el libro III veremos por qué Santo Tomás agrega "si se lo ve"). Por lo cual, aunque la condicional se transforme en categórica, de modo que se diga: aquel que se ve que está sentado es necesario que esté sentado, es evidente que, entendida de la expresión y compuesta, es verdadera;…". Observemos: es verdad que es necesario que S esté sentado, si ello se entiende dentro de una proposición condicional (si S está sentado, entonces S está sentado) y por ende compuesta de dos miembros (antecedente y consecuente, que en este caso son el mismo); o lo mismo transformando esa proposición condicional en categórica. Pero termina aclarando Santo Tomás: "… entendida de la cosa, y dividida, es falsa". Esto es, es falso que sea necesario que S esté sentado, si se entiende de Sócrates en sí mismo, el cual puede estar sentado o no, considerando "a la cosa en sí misma" (Sócrates y su estar sentado) separada de la referida proposición condicional.

Con lo cual Santo Tomás llega de algún modo a uno de sus principales objetivos: el conocimiento de Dios no implica que lo conocido por Dios sea necesario, al mismo tiempo que es necesario que suceda lo que sucede en el eterno presente de Dios. Para la concepción judeocristiana del mundo esto es esencial y constituye uno de los mejores ejemplos del método de Santo Tomás para lograr la armonía entre la razón y la fe.

Es oportuno, a modo de conclusión, repasar el párrafo completo sin aclaraciones:

"… cuando se dice: Dios sabe o supo que esto habría de ocurrir, se toma cierto medio entre la ciencia divina y la cosa conocida —a saber, el tiempo en que se formula la

locución— respecto al cual aquello conocido por Dios se dice futuro; mas no es futuro respecto de la ciencia divina, que, existiendo en un momento de eternidad, se refiere a todas las cosas presencialmente, respecto de la cual, si se quita del medio el tiempo de la locución, no se ha de decir que sería conocido como no existente, de modo que podría plantearse la cuestión de si podría no existir; sino que se diría conocido por Dios como visto ya en su esencia Supuesto lo cual, no queda lugar para la predicha cuestión, porque lo que ya es no puede, en cuanto a aquel instante, no ser. El engaño proviene, pues, de que el tiempo en que hablamos coexiste con la eternidad, y también el tiempo pretérito, que designamos cuando decimos *Dios conoció*. Por lo cual, la relación de los tiempos pretérito y presente es atribuida a la eternidad, cosa que no le compete en modo alguno".
"… Además, si todo es conocido por Dios como visto presencialmente, será necesario que exista lo que Dios conoce; como es necesario que Sócrates esté sentado, si se lo ve sentado. Mas esto no es necesario absolutamente o, como algunos dicen, con necesidad del consecuente, sino bajo condición, o con necesidad de consecuencia. Pues esta condicional es necesaria: si se lo ve estar sentado, está sentado. Por lo cual, aunque la condicional se transforme en categórica, de modo que se diga *aquel que se ve que está sentado es necesario que esté sentado*, es evidente que, entendida de la expresión y compuesta, es verdadera; mas entendida de la cosa y dividida, es falsa". (*Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum - quod designatur cum dicimus, Deus scivit -: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli. Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur*).

25. Capítulo 68: *Quod Deus cognoscit motus voluntatis*. (Dios conoce los movimientos de la voluntad)

Argumento central

Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

Esto es: "Dios, conociendo su esencia, conoce las otras cosas, como por el conocimiento de la causa se conocen los efectos. Por lo tanto, Dios, conociendo su esencia, conoce todas las cosas a las cuales se extiende su causalidad. Mas esta se extiende a las operaciones del entendimiento y de la voluntad; pues como cualquier cosa obra por su forma, de la cual proviene que la cosa tenga algún ser, es preciso que todo el principio fontal de todo el ser, del cual proviene también toda forma, sea principio de toda operación; ya que los efectos de las causas segundas se reducen más principalmente a las causas primeras. Luego Dios conoce los pensamientos y disposiciones de la mente".

Lo anterior tiene que ver con el principio central de toda la metafísica de Santo Tomás, a saber: Dios creador de toda creatura. Pero ello no incluye solo la sustancia primera, sino también a sus accidentes. Esto es: Dios no solo crea y sostiene en su ser a Juan Pérez, sino también a sus accidentes propios; esto es, la inteligencia y la voluntad de Juan Pérez. Los sostiene en su ser tanto como potencias en acto primero (las capacidades de acción como tales, independientemente de que estén siendo ejecutadas), sino también en acto segundo (esto es, cuando pasan al acto, a la ejecución; o sea, de la "capacidad de apetecer racionalmente" al "estar queriendo esto"). Y como Dios conoce todo lo que crea, conoce por ende los movimientos de la voluntad que está sosteniendo en el ser. Por ello, "Dios, conociendo su esencia, conoce las otras cosas, como por el conocimiento de la causa se conocen los efectos. Por lo tanto Dios, conociendo su esencia, conoce todas las cosas a las cuales se extiende su causalidad"; ya lo ha dicho: Dios conoce todo cuanto crea, "aquello a lo cual se extiende su causalidad". "… Mas esta —sigue diciendo Santo Tomás— se extiende a las operaciones del entendimiento y de la voluntad; pues como cualquier cosa obra por su forma (o sea, todo obra según su esencia) de la cual proviene que la cosa tenga algún ser (la esencia da el modo de ser a la sustancia primera), es preciso que todo el principio fontal de todo el ser (esto es, Dios), del cual proviene también toda forma, sea principio de toda operación; (lo ya dicho: Dios sostiene en el ser a las potencias y a las operaciones), ya que los efectos de las causas segundas se reducen

más principalmente a las causas primeras; (se reducen como causadas, no es que la causa primera sustituya la causa segunda). Luego Dios conoce los pensamientos y disposiciones de la mente" (Los paréntesis son míos).

Cómo se armoniza esto con el libre albedrío, lo veremos en los anexos.

---

26. Capítulo 69: *Quod Deus cognoscit infinita.* (Dios conoce infinitas cosas)

Argumento central

Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

Esto es: "Dios conoce perfectamente su poder, como resulta por lo ya dicho (capítulos 47 y 49). Mas el poder no se conoce perfectamente mientras no se conozcan todas las cosas en las cuales tal poder se ejerce, ya que a través de ellas se alcanza en cierto modo a medir la cantidad de poder. Y el poder de Dios, siendo infinito, como se ha demostrado arriba (capítulo 13) se extiende a infinitas cosas. Dios es, pues, conocedor de infinitas cosas".

Vimos en su momento que la ciencia divina se divide en ciencia de inteligencia simple y de inteligencia de vision. La primera es de aquellas cosas que Dios podría crear pero decide no crear. Y como la inteligencia de Dios es in-finita, su capacidad de concebir también; y todo aquello que puede concebir es todo aquello que puede crear, pero que por un acto de libérrima libertad decide crear solo algunas. Esa inteligencia infinita de Dios se identifica con Dios mismo, y por ende las ideas en Dios, o los mundos posibles en Dios, como me gusta decir, son esa misma inteligencia infinita que se identifica con Dios. Por lo tanto es obvio que Dios conoce aquellas infinitas "cosas" que podría crear y no crea.

---

27. Capítulo 71: *Quod Deus cognoscit mala.* (Dios conoce los males)

Argumento central

Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse

malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

Esto es: "Lo verdadero es el bien del entendimiento; puesto que un entendimiento se dice bueno porque conoce lo verdadero. Mas lo verdadero no solo consiste en que lo bueno sea bueno, sino también en que lo malo sea malo; pues así como es verdadero que lo que es, es, así lo que que no es, no es. Por lo tanto al bien del entendimiento pertenece también el conocimiento del mal. Y siendo el entendimiento divino bondad perfecta, no puede faltarle ninguna de las perfecciones intelectuales. Luego no le falta el conocimiento de los males".

O sea: Al intelecto infinito de Dios compete conocer perfectamente la verdad. Pero cuando algo es verdadero, el entendimiento juzga como verdaderos aquellos juicios que dicen sobre el mal, como por ejemplo, "es verdad que está mal matar al inocente", o "esto está mal". Luego Dios conoce esas verdades también. Por supuesto, esto nos introduce al problema del mal (si Dios crea los males o no, qué es el mal, por qué es permitido por Dios, o si el mal no es contradictorio con que Dios "sea", etc., todo lo cual será analizado detalladamente por Santo Tomás en el libro III).

Anexos

Según lo prometido, pasemos a analizar los anexos de los doce capítulos seleccionados del tema la inteligencia divina, con sus aclaraciones adicionales y sus aplicaciones al contexto cultural actual.

1. Sobre el orden del universo

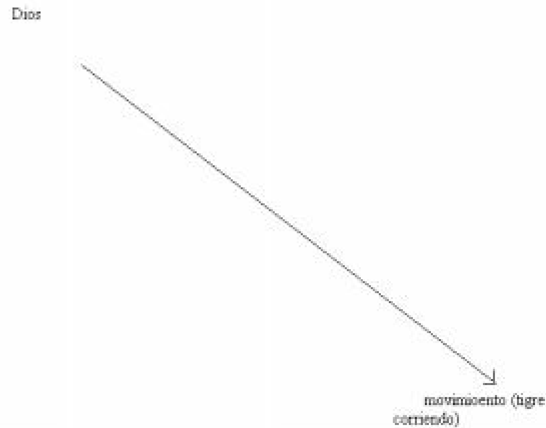
Todo lo analizado sobre la ciencia divina nos da el fundamento último de por qué el universo (físico) es ordenado: porque es creado. La creación implica grados de ser, que son las esencias de las creaturas existentes, y de esas esencias emergen capacidades, potencias en acto primero, que al desplegarse son los movimientos de cada cosa conformes a su propia naturaleza. La ciencia actual, como método hipotético-deductivo, solo puede acercarse conjetural y faliblemente a ese orden, pero ese orden está, porque donde hay creación hay grados de ser, y donde y grados de ser hay tendencias y movimientos conformes con ese grado de ser.

Alguien podría preguntar si esto no implica un determinismo teológico; esto es, una especie de Laplace creyente. No, por varias razones. **Primero**: no olvidemos que Dios crea por libérrima voluntad. Él no puede estar obligado a crear, porque no necesita a la creatura en ningún sentido. **Segundo**: crea con el grado de ser que quiere y por ende el

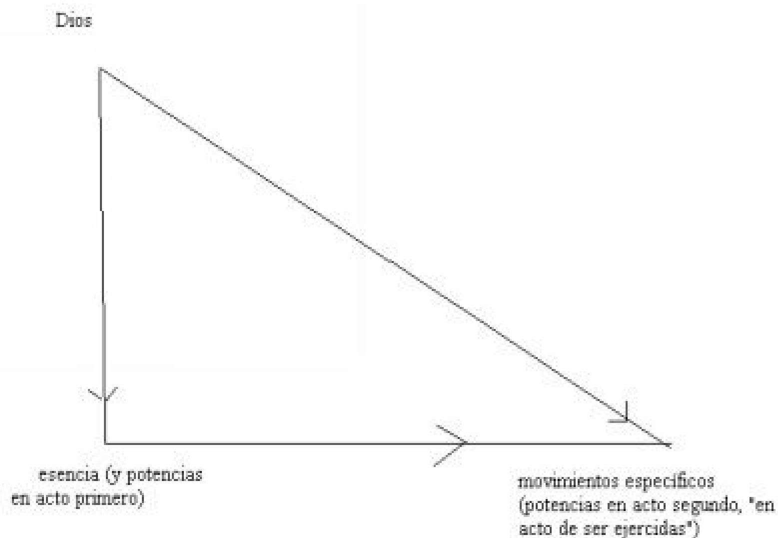
orden del universo físico es *en ese sentido contingente: podría haber sido otro*. Pero, una vez creado, la relación entre la esencia y sus potencias *es de algún modo* necesaria. Esa es la clave, aunque, volvemos a decir, *la ciencia actual, por su modo de conocer, no tiene necesidad*, pero la naturaleza sí . Ya veremos por qué dijimos "de algún modo". **Tercero**: si bien volveremos a ver esto con más detalle cuando analicemos el libro III, Santo Tomás admite las fallas y la casualidad en el orden físico, armonizadas ambas con la providencia divina. La potencia en acto primero no siempre pasa al acto segundo; puede haber una falla en ese sentido; además, está el *per accidens*: esto es, el encuentro no planificado de causas segundas (casualidad), armonizado, volvemos a decir, con la divina providencia. *Ese margen de azar admitido perfectamente por Santo Tomás es lo que permite dialogar actualmente con todas las hipótesis físicas y biológicas evolucionistas, ya sea desde un big bang originario o en el inicio de la vida, lo cual fue explicado detalladamente por Mariano Artigas en dos de sus principales libros*[85].

El orden físico es por ende necesario aunque no de un modo absoluto. Es decir: lo que es necesario es la relación entre una esencia y sus potencias en acto primero. Si algo es tigre, tiene la potencia en acto primero de correr. Pero Dios puede no crear (contingencia 1), y al crear puede crear los grados de ser que quiera y por ende otros órdenes (contingencia 2, aunque ya vimos que en su ciencia de visión crea el orden conjeturalmente conocido por nosotros); además Dios permite que, por privaciones diversas, una potencia en acto primero no pase al acto segundo (contingencia 3); y además los grados de ser creados tienen un margen de azar en su encuentro mutuo (contingencia 4).

A pesar de estas cuatro contingencias, hay que insistir en que Santo Tomás concibe un universo físico que, al estar creado por Dios, participa de su racionalidad, dado que donde hay esencias hay orden. Hay que insistir en esto, porque es lo que permite siempre un diálogo potencial con las ciencias, sea cual fuere el paradigma epocal. En su época, Santo Tomás asumió el paradigma ptolemaico, pero hoy no hubiera dudado en asumir los actuales, porque, igual que San Alberto y San Buenaventura, allí donde se ve el orden, aunque sea conjeturalmente, se ve la mano de Dios con su necesidad relativa. Esto es: no hay en Santo Tomás un voluntarismo teológico en el caso del movimiento de las cosas y ciertas constantes del universo. El voluntarismo implicaría decir que las cosas son títeres de Dios: que es la voluntad divina la que causa *directamente* sus movimientos, *sin* pasar por la esencia de la cosa creada. Ello correspondería más bien al contingentismo total de Mafeo Barberini[86], pero no a Santo Tomás. El voluntarismo teológico en el tema físico significa lo siguiente:



De tal modo que el tigre corre porque Dios quiere, pero si quisiera podría nadar o volar, sin que ello implicara ningún tipo de milagro. En Santo Tomás, en cambio, claro que el tigre corre porque Dios quiere, pero ese "quiere" significa que crea al tigre según una esencia, de la cual se desprende necesariamente su potencia de correr en acto primero y, si no hay fallas, la potencia de correr en acto segundo. Y eso es así porque crear implica dar el ser conforme a un grado de ser; las tesis voluntaristas ignoran ese aspecto "sanamente" esencialista de la creación. Esto es:



O sea: la causa "inmediata" de los movimientos de las cosas físicas son sus esencias, mientras que la causa última "remota" es Dios; o dicho de otro modo: Dios es la causa primera, las creaturas son causas segundas, pero a la vez son causas eficientes *principales* de sus movimientos y no solo causas eficientes *instrumentales*. Por lo tanto la autonomía del universo nunca fue una objeción para Santo Tomás, sino al contrario:

una manifestación de la creación de Dios, y por eso cualquiera formado en Santo Tomás está siempre en diálogo potencial con la ciencia, concebida como el falible intento de averiguar cuál es el orden creado por Dios. Con "falible intento" decimos método hipotético-deductivo, con el cual no conocemos con certeza las esencias, pero por la creación "sabemos que están allí". Obviamente, las esencias pueden ser conocidas de otro modo, no científico, en la vida cotidiana, pero a eso nos referiremos más adelante.

2. Sobre la armonía razón-fe en el misterio de la Trinidad. (Que el entender de Dios es su esencia)

Que el entender de Dios sea su esencia es fundamental para comprender que la segunda persona de la Santísima Trinidad es persona. "Comprender" significa: comprender el no-absurdo, la no contradicción del misterio. Volveremos a esto en el libro IV, pero adelantemos ahora que todo este libro (no solo el comentario al libro IV) apunta a una armonía razón-fe que, como sabemos, choca con gran parte de los presupuestos actuales. El corrimiento pos-kantiano de la fe hacia una creencia sin razón ha dado origen a la creencia cultural de que no hay razones para la fe, lo cual deja a la fe sumida en la irracionalidad; esto refuerza las creencias neopositivistas aun remanentes, que de ningún modo son rebatidas por el pos-modernismo, sino alimentadas. Urge retomar el círculo hermenéutico entre razón y fe: hay razones para la fe; hay razones para la esperanza; hay una fe que puede dar razones de sí misma y hay una razón que busca creer. En el diálogo que J. Ratzinger tuvo con Paolo Flores d´Arcais en el año 2000[87], lo que principalmente sorprende al segundo es la "insólita pretensión" de Ratzinger de que la fe sea "razonable", y lo acusa por ello de pretensiones "totalitarias", a lo cual Ratzinger contesta con toda paciencia que una fe sin razón no es fe, y que, precisamente, una fe razonable es todo lo contrario a la violencia, porque, si es razonable, se dialoga desde la razón y no se impone por la violencia como una fe sin más razones que la fuerza. Todo esto es clave para "barajar y dar de nuevo" en una cultura desgarrada y sin bases entre fes esotéricas e irracionales y un cientificismo que ha erigido como absoluto "los datos objetivos de la ciencia". No hay ciencia, fe y filosofía separadas o escindidas: hay solo actitud teorética y actitud natural, y la actitud teorética es lo que razona tanto la fe como la ciencia.

3. Sujeto, objeto y mundo

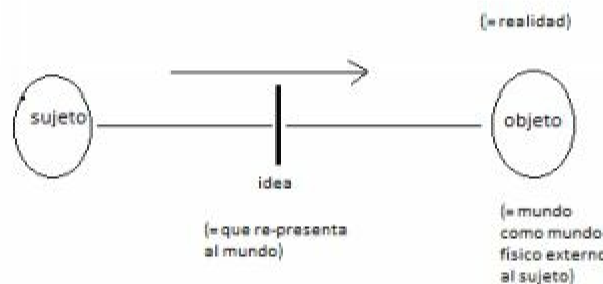
Se habrá observado que cuando habla del conocimiento en Dios —igual que cuando habla del conocimiento en el ser humano—, Santo Tomás no se plantea el problema del conocimiento como lo hacemos hoy. Santo Tomás da por supuesto que "hay" conocimiento; no se plantea "el problema" de *cómo y si y en qué medida y de qué modo el sujeto conoce el objeto*. Que ese problema haya sido planteado por Descartes es totalmente comprensible en la época de Descartes. (O sea, como diría Ortega, "en torno a Descartes"). Pero hoy es cuestión de replantear el problema; problema que algunos tomistas han asumido e intentado resolver en los términos dejados por Descartes. Esto

es: que “la realidad del objeto” es evidente para el sujeto; que no hay necesidad de demostrar que el mundo externo existe. Pero eso sigue manteniendo los términos del problema —sujeto, objeto, mundo— como mundo físico externo al sujeto.

Pero es la misma noción de “yo soy” cartesiana la que permitió a Husserl ir hacia el “nosotros somos” de la inter-subjetividad, y, con ello re-plantear la misma noción de “mundo”. “Mundo” ya no es la cosa física externa, sino el conjunto de relaciones intersubjetivas en las cuales primariamente vivimos. “aquello que primero cae en la inteligencia” es el mundo, como intersubjetividad. Para poner el famoso ejemplo de Schutz, que es el más didáctico[88]: el ser humano no conoce primariamente los objetos materiales de un aula, un juzgado o una iglesia, sino que lo que vive primariamente es su mundo de la vida: las relaciones entre las personas que determinan que la realidad vivida sea un juicio, una ceremonia religiosa o una clase, y sin embargo sus elementos materiales —bancos, escritorios, sillas, luz, aire, etc.— pueden ser los mismos. Eso es “ser en el mundo”, y esa *realidad como relaciones entre personas* se fundamenta perfectamente en la noción de persona de Santo Tomás y en la conducta intencional, por un fin, y por ende en los fines de cada interacción social[89].

Todo esto cambia totalmente la noción de conocimiento y permite comprender por qué Santo Tomás no se plantea el conocimiento como nos lo planteamos hoy: no era necesario. Fue necesario después del siglo XVI. Lo que hizo Decartes fue totalmente comprensible, pero ya podemos re-plantear la cuestión; eso sí, manteniendo una sana herencia cartesiana: “el yo”, que no se abandona sino que pasa al “nosotros”.

Esto es: el esquema cartesiano y pos-cartesiano del conocimiento es este:



Este es el esquema que ha originado todos los dolores de cabeza de la filosofía pos-cartesiana. ¿Cómo sabe el sujeto que el objeto es real? Tiene al famoso “punte” que cruzar; en ese puente se encuentra con una supuesta “idea” del objeto que lo re-presenta y entonces nace la típica pregunta: ¿cómo sabemos que la idea re-presenta “verdaderamente” al objeto; que no tiene respuesta así planteada? La realidad se reduce además a la cosa física externa.

En cambio, el mundo como intersubjetividad corta con todo ello:



O sea: la persona está en el mundo (intersubjetivo); "está en" no tiene ningún puente que cruzar y es su vivencia fundamental (= conocimiento, comprensión); no tiene ningún objeto que "re-presentar" *de vuelta.* Con lo cual todo se replantea nuevamente:

- lo que antes era sujeto ahora es persona;
- lo que antes era objeto ahora es mundo;
- lo que antes era objetivo ahora es inter-subjetivo;
- lo que antes era realidad externa ahora es mundo inter-subjetivo;
- lo que antes era subjetivo ahora es personal.

Y todo ello perfectamente fundado en la noción de persona humana de Santo Tomás (que profundizaremos en el comentario al libro II). *Conocer, por ende, es vivir-en, estar-en, y por tanto comprender lo vivido.*

Así se supera hoy el famoso obstáculo de la negación del conocimiento de las esencias, según Kant. Dicha negación solo se entiende en el contexto del debate Descartes-Hume-Kant. Por lo mismo, lo que Kant está negando es algo que tiene mucho que ver con la noción de "objeto" en el planteamiento cartesiano y poscartesiano. En dicho planteamiento, el objeto de conocimiento, como *res extensa*, se matematiza, es cantidad; puede ser "totalmente" conocido según la geometría analítica y, por lo demás, tiene a Dios como su garante de claridad y distinción. Cuando Kant niega todo esto, niega por lo mismo que haya una "cosa en sí" que pueda conocerse "totalmente".

Cambiando, como vimos, todo esto por el mundo de la vida, la dialéctica entre cosa en sí (como objetivo) y ser en mí (como subjetivo) desparece. Ya no hay un sujeto que pueda conocer un objeto que sea independiente del mundo de la vida, y ya no hay un objeto que sea "subjetivizado" como si la realidad desapareciera en las concepciones arbitrarias de un sujeto pensante. Lo que hay es intersubjetividad, en la cual y a partir de la cual las cosas físicas son humanamente conocidas: los artefactos, porque son fruto del mundo intersubjetivo, que es lo mismo que decir cultural; las cosas físicas, no humanas, porque son conocidas en y desde esa intersubjetividad; y las conjeturas de la físicia occidental, que son un producto cultural también. Pondré un ejemplo que habitualmente utilizo:

¿Qué conoce un ser humano del agua? Lo humanamente cognoscible dentro de su inter-subjetividad: que moja; que implica sequía o inundación; que sirve para beber; bañarse o lavar; que es aquello sin lo cual se puede tener sed; que es el río Nilo o una botella de agua, que es divina o no, que es H_2O o uno de los cuatro elementos. Que sirva para beber y cosas así son las experiencias humanas más simples y con posibilidad de ser compartidas en todos los horizontes humanos. Esto es:



Como se puede observar, algo del agua es humanamente cognoscible (lo cual entra dentro de las posibilidades humanas de conocimiento desplegadas en la intersubjetividad), y ese "algo" es el conjunto marcado por la intersección, mientras otros aspectos, fuera de nuestras capacidades humanas de conocimiento, no serán conocidos; *pero el "algo del agua conocido" deriva antológicamente de lo que el agua es (creada y conocida absolutamente solo por Dios) que no depende a su vez de que sea conocido por el ser humano*. Por tanto, se conoce siempre "algo de la esencia", lo humanamente cognoscible, lo cual concuerda con lo que Santo Tomás considera que es el objeto del intelecto humano *en estado de unión con el cuerpo*, la *quiddtas rei materialis,* pero, recalcamos, *en estado de unión con el cuerpo*[90]; cuerpo que, en Santo Tomás, es unión de forma espiritual y materia (veremos eso después); **coincidiendo ello con el "cuerpo viviente" (*leib*) en Husserl[91]; y que es esencial para el apercibimiento del otro en tanto otro;** o sea **la intersubjetividad**; es decir que Santo Tomás presupone ya en su momento que las captaciones del intelecto son en situación de intersubjetividad. Todo lo cual, volvemos a decir, supera las negaciones kantianas del conocimiento de la esencia, *a la vez que supera también un realismo de un "objeto"* ***sin*** *inter-subjetividad.*

4. Conceptos objetivos e ideas en Dios

Pero al superar la "idea como re-presentación", ¿no estamos contradiciendo la noción de concepto objetivo de Santo Tomás, que tendría sus fuentes en Aristóteles, deriva luego a toda la segunda escolástica y revive en Fregue, Brentano, Bolzano y sobre todo en el Husserl de *Investigaciones lógicas*[92]?

No, por las siguientes razones:

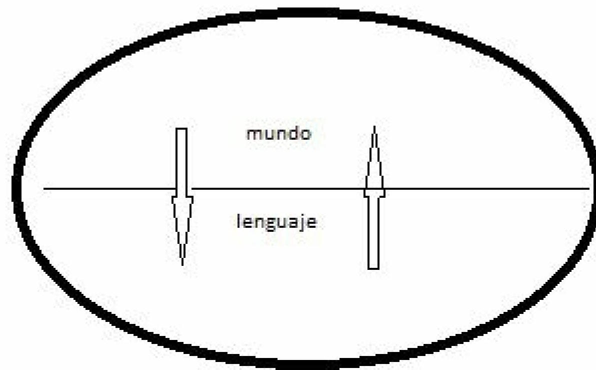
1. La clásica distinción entre el *acto de concebir* y *lo concebido* se mantiene. Esto es precisamente lo que llevó a Popper a sostener un "mundo 3" de teorías consideradas en sí mismas, citando a Bolzano, lo cual lo remite, aunque él no lo supiera, al primer Husserl, a Brentano, a toda la segunda escolástica y al mismo Santo Tomás. Fruto de la abstracción es "lo concebido", que es la misma *res* en tanto conocida.

2. Santo Tomás llama a la misma *res* en tanto conocida *signum quo*: o sea, aquello a través de lo cual conocemos la realidad. Algunos heideggerianos preguntan si no está aquí el origen de que la segunda escolástica haya comenzado a dividir todo ello en especie impresa, expresa, expresa sensible, inteligible, etc., convirtiendo al conocimiento humano en un castillo de "signos" lo cual sería finalmente el origen de que Descartes pusiera "las ideas" en medio del sujeto y el mundo. Yo pienso que no: Santo Tomás hablaba de un signo formal y no instrumental[93], como en Descartes; o sea: para Descartes "lo conocido" es la idea y para Santo Tomás lo conocido es la res (lo cual, atención, para nosotros ya incluye inter-subjetividad); pero esa realidad "en tanto conocida" es precisamente "lo concebido" en el proceso de "comprender en el mundo". Si a ello no se quiere llamar signo formal, de acuerdo, pero incluso en la intersubjetividad, cuando Juan "piensa en" Pedro, "lo pensado" por Juan es Pedro mismo, en tanto conocido por Juan.

3. Con respecto a los conceptos universales en Santo Tomás, su "significado en sí mismo" —que muchos llaman "objetivo", en tanto no se confunde con el acto de concebir— no están en el aire; esto es, son fruto de una actitud teorética de penetración intelectual (por medio de la reducción eidética) de su sentido a partir del mundo de la vida; y por ende de un mundo históricamente situado. Por tanto, en el núcleo de todo concepto universal hay un *significado analogante*, que comunica los diversos mundos en tanto horizontes de precomprensión diversos. *Este es el punto por el cual la hermenéutica de Gadamer es compatible con la reducción eidética de Husserl y por ende con esa "objetividad del sentido" donde los significados conceptuales no se reducen al acto subjetivo de concebir de la persona*. Por lo tanto, por lo que hace al concepto universal, la línea Aristóteles-Santo Tomás -Fregue-Bolzano-Brentano-Husserl puede extenderse perfectamente hasta Gadamer, pero recordando que la realidad es siempre análoga, no unívoca, y que es primariamente inter-subjetividad, a partir de la cual los otros elementos no humanos de la realidad son comprendidos. *Todo ello se fundamenta precisamente en la creación, que es análoga, no unívoca*, y en un ser humano creado cuya inteligencia conoce analógicamente la realidad creada.

4. Hay que recordar que, "cuando la persona habla", sus conceptos universales proferidos, cuyo significado es "analogante", como hemos dicho, no se encuentran aislados, sino con un contexto de significaciones, porque todo su lenguaje se da en el mundo y por lo mismo en su horizonte. Ello implica que toda

la noción de juegos del lenguaje de Wittgesntein es aquí incorporada como elemento esencial del mundo de la vida[94], lo cual es totalmente coherente: la noción especular del lenguaje encajaba perfectamente con la noción de conocimiento pos-cartesiana, a la que hicimos referencia, mientras la noción pragmática del lenguaje en Wittgenstein encaja a la perfección con el cambio de conocimiento en "persona-mundo" es decir: si se piensa que el conocimiento es sujeto-idea/copia-objeto, entonces se pensará coherentemente que el lenguaje es una palabra que encaja con cada "idea-copia". Pero, en cambio, la noción de juego del lenguaje es concomitante con la de mundo intersubjetivo: el lenguaje y la comunicación entre las personas son un elemento esencial del mundo; el lenguaje no es "hablar del mundo", sino que hablar es hacer mundo (lenguaje esa acción): *el lenguaje hace mundo y el mundo hace lenguaje*. O sea:



Con lo cual tampoco hay ninguna contradicción, sino plena coherencia, entre los significados universales analogantes y los juegos del lenguaje jugados en cada horizonte.

5. Por último, ante la famosa pregunta por el status ontológico de la *esencia en sí misma*, que es el fundamento *in re* del concepto universal (porque en Santo Tomás el concepto *en tanto universal* está en la inteligencia, pero su fundamento es *in re*), la respuesta, en el creacionismo de Santo Tomás, es obvia: son las famosas "ideas en Dios" que se identifican, como vimos, con Dios mismo en tanto su potencia infinita de concebir (ciencia de simple inteligencia). En ello Santo Tomás es fiel a la tradición agustiniana. O lo que es lo mismo: la esencia, que o está totalmente en la cosa individual o se predica universalmente como un concepto universal de la lógica, tiene su fundamento último en al acto creador de Dios, y por tanto "está en Dios", no como si Dios fuera una piñata infinita de esencias, sino como Dios mismo en tanto ciencia de simple inteligencia.

5. El conocimiento en el método científico

Ya hemos visto, aunque aún no hemos completado nuestras reflexiones al respecto, que Santo Tomás tiene una rica "filosofía de la física" que permite hacer fértiles conexiones con la filosofia de la física actual. Pero su filosofía de la ciencia está un poco más

escondida. Un lugar clásico al respecto es la Q. 6ta. de *In Boethium De Trinitate*. Ahí Santo Tomás se pregunta sobre los métodos que Boecio atribuye a las tres ciencias especulativas, que en la tradición de Aristóteles eran la física, la matemática y la "metafísica", dice ya Santo Tomás. Cuando comienza el tema de la física, Santo Tomás dice algo extraño y poco comentado[95]: "… a veces la pregunta de la razón no puede llegar al término antedicho (se refiere a la intelección de los primeros principios), sino que permanece en ella; por ejemplo, cuando se pregunta y queda en suspenso pendiente de distintas respuestas, lo cual acontece cuando se procede por razones probables que producen por sí mismas opinión o creencia, pero no ciencia". Este pequeño parrafito es extraordinario. Santo Tomás dice, refiriéndose precisamente a la física, que "a veces" (no siempre) la razón humana hace preguntas (la traducción española citada decía "inquisición", que era la traducción ultra-literal de *inquisitio*), y no puede llegar a respuestas que tengan la certeza ya de los primeros principios, ya de sus conclusiones, sino que "permanece en la pregunta"; a la pregunta hay diversas respuestas "probables", en las cuales la razón "queda" por ello en la "opinión" y no en la "ciencia", ya que para Santo Tomás "ciencia" implica certeza.

¿Serán esas preguntas sobre fenómenos astronómico-físicos? ¿Serán esas "respuestas" diversas posiciones astronómicas ya conocidas en su tiempo? Puede ser. Para ello recurramos a un parrafito mucho más conocido, curiosamente en el contexto de las explicaciones trinitarias. Se pregunta Santo Tomás si la Trinidad puede ser conocida por la razón. Contesta que la sola razón humana no llega hasta ahí, pero se pone a sí mismo una objeción, la segunda, según la cual se podría probar a partir de la bondad infinita de Dios. A lo cual contesta[96] que hay dos modos de entender que la razón "pruebe". Y curiosamente recurre a la cosmología de su tiempo. La velocidad uniforme del movimiento del cielo podía "probarse", según Santo Tomás, pero otros aspectos no; en esos casos, lo que la razón hace es "mostrar posiciones congruentes con los efectos"; esto es, razones no necesarias que, sin embargo, son coherentes con los fenómenos observados, como, por ejemplo, la teoría (ptolemaica) de los epiciclos y las excéntricas "salvan las apaciencias sensibles" sobre los movimientos de los cuerpos celestes; esto es, se adecuan a lo observado pero no por ello son "posiciones" **probadas necesariamente**.

¿Es eso un adelando del método hipotético-deductivo Hempel/Popper? Si, porque es claro en ese caso que la teoría ptolemaica de los epiciclos aparece como algo que explica las apariencias —esto es, lo que aparece en los cielos—, pero no por ello queda "probado". Es decir: "si" la teoría de los epiciclos, "entonces" los movimientos de los cielos que "aparecen". Ahora bien: estas apariencias "ocurren", luego… ¿El antecedente? No necesariamente, porque si **p** entonces **q**, y **q**, no necesariamente **p**. Por eso la pregunta ("¿se explicarán así los movimientos de los cielos?") queda en la pregunta misma, porque no tiene una respuesta con certeza, sino una "opinión" (las teorías ptolemaicas). Ya sabemos que para Popper la ciencia actual no es certeza, sino precisamente opinión —u opiniones, que Popper llama conjeturas, de las cuales se infieren consecuencias (método hipotético-deductivo), pero no por ello las conjeturas son

"probadas". Lo más interesante, volviendo a Santo Tomás, es que él habló de las "apariencias" sensibles (el término latino es *apparientia*) lo cual implica que tampoco da a los fenómenos observados el status de verdad con certeza: son apariencias, no certezas. Por lo tanto, el grado de verdad, tanto de las opiniones como de las apariencias que salvan, queda en Santo Tomás muy difuso, lo cual es interesante para quienes creen encontrar en la metodología de la física de Santo Tomás un realismo que sería mayor que el realismo moderado de Karl Popper.

Pero este "método" ¿es compatible con ese conocimiento cotidiano de las esencias del que hablaba Santo Tomás? No, porque, al ser ese conocimiento limitado, no llega precisamente a resonder con certeza esos problemas que precisamente la cosmología occidental se preguntaba y que tenía en Ptolomeo, como después tendrá en Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Einstein, etc., grandes elaboradores de "conjeturas" (*independientemente del status epistemológico que ellos se hayan dado a sí mismos*). Que el conocimiento de las esencias sea limitado y que por lo mismo no llegue a responder con certeza las preguntas de la tradición cosmológica-física occidental, tiene las siguientes razones:

a. Solo Dios conoce totalmente lo creado. El intelecto humano, no, y menos aún después del pecado original.

b. La sustancia, y por ende su esencia, se conoce a través de sus accidentes, la mayor parte de los cuales son sus dinamismos operativos propios. Y esos dinamismos operativos solo permiten en un solo caso llegar a cierta certeza, como veremos luego (la forma sustancial subsistente humana a través del dinamismo de la inteligencia y la voluntad), pero en los demás casos, que atañen a las preguntas que retrospectivamente consideramos científicas, no. Si sabemos a priori que toda operación y acción emergen antológicamente de una naturaleza, pero ello no nos permite conocer dicha naturaleza con una certeza tal que podamos colocarla como una premisa mayor suficiente para todos los movimientos y acciones de las cosas, evitando así el método hipotético-deductivo. En la vida cotidiana sabemos con certeza que, si tropezamos "nos caemos" o podemos caernos, pero de ahí no se puede elaborar deductivamente la Física I. Sabemos también con certeza que si dejamos de respirar podemos morimos o nos morimos sin más, pero de ahí no podemos derivar, deductivamente, el intercambio oxígeno / anhídrido-carbónico en los alvéolos pulmonares; y así sucecisamente en incontables ejemplos.

c. Cuando Santo Tomás explica que la sustancia primera no es "directamente" conocida por el intelecto, no lo hace porque la sustancia primera sea individual, sino porque es material[97]. O sea: para Santo Tomás, cuanta mayor es la materialidad, como materia de la forma sustancial (veremos eso después), menor es la inteligibilidad, porque lo que se entiende se entiende en tanto está en acto, no en tanto está en potencia, y para Santo Tomás materialidad es potencia en referencia a la forma. Por tanto, es totalmente coherente con la "gnoseología" de Santo Tomás que cuanto más nos adentremos en los

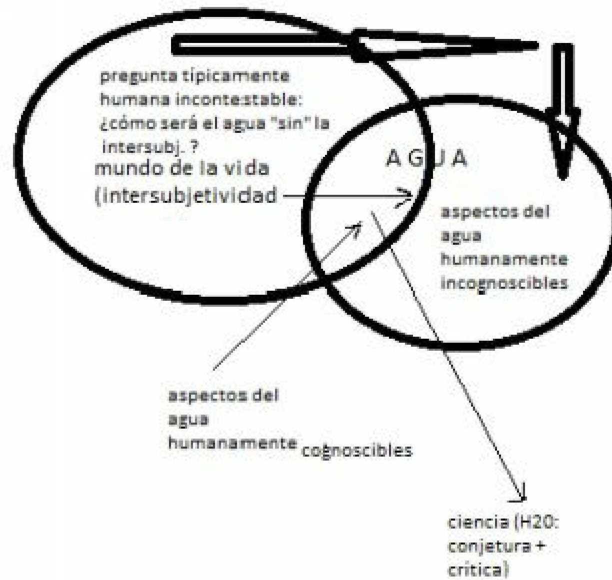
misterios de la naturaleza física, *menor* sea su intelibilidad "directa" y *mayor* nuestra necesidad de recurrir a hipótesis que, como vimos, según el mismo Santo, nunca van a tener "certeza".

Algunos podrán decir que esto es compatible con el método hipotético-deductivo actual, pero en su versión inductivista, que es más adecuada a la noción de "inducción en materia contingente", desarrollada por la escuela tomista de Laval (Simard, De Koninck) [98]. Respatemos plenamente esa posición. Pero me parece que no se alcanza a ver que las razones de Popper para rechazar la inducción en el sentido de que primero es la teoría y luego la observación (una observación, por lo demás, cargada de teoría) no es solo aquella parte de neokantismo de su pensamiento que pudiera ser incompatible con Santo Tomás. Que Popper haya rechazado la inducción *en el sentido actual* del término, incluyendo esto la primacía de la teoría sobre una observación que nunca es neutra, es totalmente compatible con razones que Popper no expuso, pero que sí son compatibles, como vimos, con la fenomenología actual, y compatibles asimismo con Santo Tomás. Siempre interpretamos el mundo físico, ya sea en la vida cotidiana o en nuestros supuestos "científicos", desde los presupuestos del mundo de la vida, lo cual implica horizontes que incluyen teorías científicas. La teoría, en este sentido, siempre es previa, porque es un elemento del mundo de la vida que siempre es "lo primero conocido", si cabe tal expresión. Por consiguiente, la "comprensión" hermenéutica del mundo de la vida incluye: a) la pre-comprensión de teorías que ya están interpretando los supuestos "datos" (de la ciencia o de lo que fuere); b) la re-creación de nuevas conjeturas desde el mundo de vida históricamente habitado.

No es casualidad, por otra parte, que Husserl, que rescata el tema de las esencias a partir de Brentano, haya dicho explícitamente que el error del positivismo es precisamente ignorar el mundo de la vida de donde nace la ciencia[99], y no es de ningún modo casualidad que Alexander Koyré haya sido miembro del cículo de Gotinga[100], los discípulos realistas de Husserl. Koyré afirma dedicidamente la primacía de la filosofía (la teoría) como origen de toda teoría científica[101], y ello influye fuertemente en Kuhn[102], en quien se acaba totalmente la ilusión de alguna observación "neutra" de teoría, cuestión que ya había sido afirmada también por Popper[103], quien se pelea arduamente con Kuhn por otras cuestiones en nuestra opinión menores[104]. La línea *Husserl-Koyré-Kuhn, que en última instancia tiene su origen en la línea Aristóteles-Santo Tomás-Brentano-Bolzano*, es una línea que parece haberse escapado del análisis del tomismo actual, al menos que yo sepa. Y todo por el tema de si Kuhn o Popper son kantianos, o si Husserl fue "idealista trascendental", cosas que, a la luz de las aclaraciones efectuadas, carecen totalmente de importancia.

Una conclusión adicional de todo lo anterior, en función de que ya sabemos que Dios ha creado un mundo ordenado (aunque con un grado de falla y casualidad), es que la ciencia, como método hipotético-deductivo, podría interpretarse como una pregunta permanente sobre cómo será realmente y con toda certeza ese mundo creado, con

independencia de la falibilidad de nuestras conjeturas. Pero precisamente como esa pregunta es imposible de contestar, o solo la puede contestar Dios, y Él no la ha revelado, el "precio" que pagamos por preguntar sobre lo incognoscible es la falibilidad de nuestras conjeturas, que son fruto de nuestra creatividad; creatividad que intenta cubrir la ignorancia propiamente humana y en la que quedamos aún, más después del pecado original. La ciencia es como una oración permanente hacia cómo es la creación, con una respuesta obviamente falible. O sea: al esquema anterior sobre el agua podríamos agregar ahora lo siguiente:



Y una conclusión final. Según todo esto, el grado de verdad que Santo Tomás establece en su propia versión relativa a las "opiniones" en la física queda muy difuso, y lo mismo sucede con el método hipotético-deductivo actual. Ello es así porque ese grado de verdad no puede deducirse de las mismas premisas metodológicas de dicho método[105]. Lo que sí podemos hacer es relacionar el grado de verdad con la filosofía de la física de Santo Tomás, y ahí la cosa cambia. Esto es, dado que sabemos que el universo físico es creado por Dios y por tanto es ordenado —y por tanto, en sí mismo—, características como la simplicidad, coherencia y fecundidad son características ontológicas del universo en sí mismo; entonces, cuando esas propiedades son valores epistémicos de conjeturas científicas, podemos decir que cuanto más simple, coherente y fecunda es una conjetura en relación a lo anterior, se acerca más a la verdad, porque se acerca a propiedades ontológicas del mismo universo. La noción de verosimilud, o grado de verdad, que Popper intentó tan noblemente, relacionar con la operatoria del método hipotético-deductivo no se puede sacar de ahí. Hay que basarla en una filosofía y teológia de la física donde el universo es creado por Dios según un orden. ¿Cuál es concretamente ese orden? No lo sabemos, pero se trata de una conjetura y un acercamiento constante. Contrariamente a lo que pasa en la vida interior, donde sí podemos tener certeza, sobre el

mundo físico exterior solo podemos tener conjeturas. Por eso el conocimiento de las cosas interiores será siempre el consuelo ante la permanente incertidumbre de las cosas exteriores (Pascal). Y por eso siempre estaremos más seguros del Dios que nos sostiene que del piso que pisamos. El gran mérito de Popper *et alia* (especialmente Feyerabend) es que pusieron a la física en su lugar (la incertidumbre), para dejar abierto nuevamente el paso a una metafísica cristiana que ocupará por tanto el lugar de la certeza, donde positivismo y neopositivismo quisieron poner a la física.

6. Intellectus et ratio

Llama la atención que en sus comentarios sobre el conocimiento de Dios, Santo Tomás use la palabra "*intellectus*" en un sentido desacostumbrado del término después de Kant. En efecto, *intellectus* en Santo Tomás se refiere a veces como una *intuitio* o *aprhensio súbita*[106]; un "captar" la naturaleza de las cosas, a diferencia de la *ratio*, que es un modo de conocimiento no in-mediato sino **mediado**, es decir, que va de premisa a conclusión. *Intellectus* en Santo Tomás se contrapone a *ratio*: no puede haber *intellectus* y *ratio* de dos aspectos de la realidad al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Que Dios tenga una captación total e inmediata de sí mismo y, con ello, de toda la realidad creada y de todos los mundos infinitos que podría crear, es obvio, en ese sentido, como lo es también que Dios se identifica con su mismo acto de *intelligere*. No puede haber ratio en Dios; sería una imperfección, porque el que razona está en potencia de llegar a la conclusión.

Que la *ratio* sea propia de un intelecto creado como el del ser humano es, por ende, obvio, y nos muestra nuestro modo limitado de conocer, paso a paso. Pero la tradición tomista ha reconocido en el ser humano una participación en el "intellectus" de Dios. El ser humano tiene una intelección del primer principio, el de no contradicción, que está presupuesto en todo razonamiento y por tanto precede al razonamiento mismo. A eso se ha llamado el *intellectus principiorum*; el hábito natural innato de los primeros principios, de igual modo que el intelecto práctico tiene la "sindéresis": el hábito natural innato de los primeros principios de la razón práctica, como haz el bien y evita el mal, oscurecido (en parte) por el pecado original. A su vez, la captación cotidiana de aspectos de lo real, del modo de ser de lo real —esto es, de las esencias—, como también de la cosa misma que, siendo creada, tiene su esencia, es un acto de intelección, inmediato —y ya hemos visto que sencillo, humilde, limitado—, que nada tiene que ver con ese acto de captación total de la esencia que la tradición pos-kantiana atribuye a todo conocimiento de las esencias, como si ello se tratara solo de Platón o Descartes. Por eso nunca será suficiente aclarar que el objeto del intelecto humano en estado de unión con su cuerpo —esto es, la *quidditas rei materiales*; el "qué es" de la cosa material— es limitado, cotidiano, no científico ni revelado, y además en la intersubjetividad: en estado de unión con el cuerpo, el *leib* husserliano, donde sí se da el famoso proceso de abstracción descrito por Santo Tomás en la *Suma teológica*, I, Q. 79, a. 4.

Lo que no se ha destacado suficientemente es que esta participación en el intelecto divino es un papel *activo* del intelecto, no suficientemente comprendido cuando se insiste tanto, desde cierto aristotelismo (¿tomista?) en el papel pasivo del famoso intelecto paciente ante el intelecto agente. Esa distinción de Santo Tomás tiene sentido en su explicación de la abstracción (I, Q. 79, a. 4), pero no conduce a un realismo craso y pasivo, de estilo positivista, donde el intelecto consiste en "recibir los datos" de las esencias. El intelecto humano, antes del pecado original, era totalmente activo en el arte, seguramente, y si no lo era en la filosofía o en la ciencia era porque el don preternatural de ciencia lo llenaba de Dios, evitándole un proceso que ya no tenía que recorrer. Pero después del pecado original, el intelecto humano compensa su radical ignorancia con un "dar sentido" falible. Ese es el origen de los mitos, con su profundidad, su belleza, su simbolismo, su coherencia y su profundidad. Por ello Gadamer[107] ha insistido en que esa denigración del mito como irracionalidad es positivista; es ignorar la función "dadora de sentido" de los mitos, como función plenamente intelectual y racional. Esos mitos van sedimentando en filosofía y en ciencia dada otra función del intelecto activo; esto es, su función crítica, como bien ha destacado Popper, que solo en su no marxismo se diferencia de la razón crítica emancipadora de Habermas. Y solo la revelación judeocristiana salva al hombre de estar permanentemente en la falibilidad de ciertas creencias, como bien lo dice Santo Tomás en la *Suma contra gentiles*, I, capítulo 4: sin esa revelación sobre las verdades fundamentales (Dios, alma, libertad, ética) muy pocos hubieran llegado, y ello tardíamente y con mezcla de error. Aun así, el chispazo del intelecto divino, esa participación, no es destruido por el pecado original, y en los temas no revelados de relevancia moral, como en filosofía, ciencia o política, el ser humano, con su función crítica, ha llegado con gran esfuerzo a ciertas verdades (como, por ejemplo, haber escrito que "sostenemos estas verdades evidentes: que todos los hombres han sido creados libres e iguales por Dios y con ciertos derechos..."), en las que no puede dejar de verse un hálito divino y una especial intervención de la providencia en nuestro ya terrible valle de lágrimas.

La función activa del intelecto tiene que ver también con la hermenéutica y el círculo hermenéutico: las diversas manifestaciones de la intersubjetividad dan sentido, y ese dar sentido es el mundo, y por eso ahí "intelecto" tiene que ver con comprender, vivir en, estar en el mundo. El ser humano no recibe datos —no conoce en el sentido de información— sino en el sentido de entender: vive su mundo intersubjetivo y por eso lo comprende. Eso es la historicidad en Gadamer[108] y los esquemas interpretativos en Schutz[109]. *La información, en cambio, se da en lo físico* ***no humano***. Información es la base física del canal del texto; es el papiro, el papel, la tinta, el silicio, el ADN de las células, el mecanismo interno de una cajita de música. En cambio, el ser humano comprende, y eso es su conocer, que revela una dimensión que supera lo físico-biológico, como veremos bien en el libro II de la *Suma contra gentiles*. Claro que esa historicidad puede transformarse en conciencia histórica con un "ver", con un "hacer teoría" de esa intersubjetividad (la actitud teorética de Husserl), que a su vez tiene que ver con la "conciencia crítica" de Habermas. Todas ellas son funciones activas de un entender no

solo como comprensión del mundo, sino también de un entender como crítica del mundo, que lo lleva hacia delante y lo "emancipa" a pesar del pecado, pero ambas funciones se complementan: nadie puede criticar sino hay algo que criticar.

Pero todo esto es posible porque el intelecto es un dar sentido. Eso es lo que fue negado por la tradición positivista, que ha pretendido convertir al intelecto humano en un receptor pasivo de datos, supuestamente "científicos", lo cual fue refutado desde la misma filosofía de las ciencias, desde Popper a Feyerabend. *Eso es falso pero lamentablemente el positivismo ha logrado dejar la creencia de que es así, y por eso hablamos todo el tiempo, sin darnos cuenta del error, de información, de datos, de objetividad,* ***como si ello fuera la garantía de la verdad, cuando veremos que es al revés****; y eso llena nuestro mundo, lo invade, lo coloniza, como dice Habermas; eso ha convertido a los sistemas educativos en fábricas de robots que repiten paradigmas; eso ha invadido a las ciencias sociales; eso hace creer que conocer es manejar datos; eso ha sustituido el "qué es" por el cuánto, por el para qué sirve; eso ha contrapuesto a las ciencias con las humanidades, como si hubiera ciencias que no fueran humanas*. La transformación cultural de todas estas improntas positivistas puede llevar siglos, pero hay que comenzar a hacerlo, porque la reacción —esto es, la *new age*, el animismo, la magia, la religosidad sin razonamiento— arrincona al ser humano ante una falsa opción: una razón intrumental, positivista, sin apertura a lo trascendente, o un conjunto de creencias mágicas, irracionales, sin apoyo en una razón metafísica. Ambas cosas implican partir por la mitad al ser humano, que se devanea buscando razones para su esperanza, una vuelta a esa fe que ntentaa comprender y a ese intelecto que intenta creer (San Agustín), para lo cual hay que poner a Santo Tomás de Aquino en el centro de todo lo verdadero y bueno que se haya dicho en la cultura moderna y contemporánea.

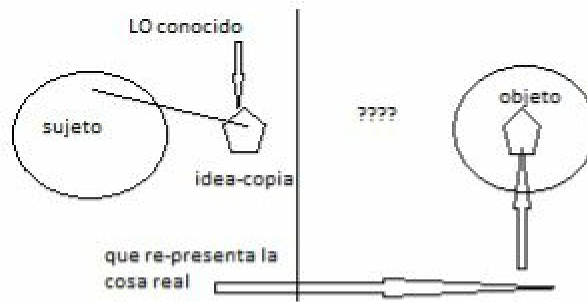
7. Verdad

En todo lo que venimos diciendo presuponemos el tema de la verdad. Hemos visto en su momento el sentido de verdad lógica y ontológica en Santo Tomás, pero ahora debemos complementarlo con *el problema de la verdad como re-presentación*.

Esto tiene mucho que ver con todo lo que hemos planteado en el caso del conocimiento.

La mayoría de las objeciones pos-kantianas al tema de la vedad como adecuación a la realidad no tienen que ver, obviamente, con el contexto creacionista en el que Santo Tomás había planteado el tema en *De veritate*, que ya hemos comentado. Tienen que ver precisamente con el esquema sujeto-objeto pos-cartesiano, donde la idea queda como la idea-copia que re-presenta a la realidad:

Sujeto/idea-objeto/(cosa real). Porque si la idea queda como "lo conocido", entonces el alejamiento de la realidad es inevitable:



Como vemos, en ese caso el sujeto conoce la idea como lo conocido, y el objeto queda fuera de su campo de conocimiento. Claro, la idea es entonces una idea-copia (un signo como cualquier otro, instrumental), pero entonces, ¿cómose sabe que la idea re-presenta *verdaderamente* al objeto? Esto implica re-trotraer la pregunta *ad infinitum*. Si la adecuación con la realidad presupone una verdadera re-presentación, esa representación "verdadera" ¿a qué realidad es adecuada?

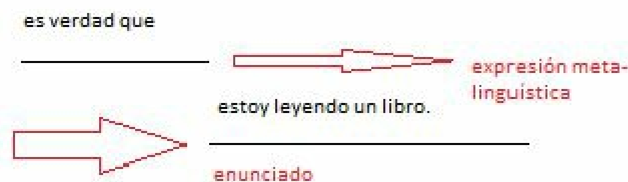
Para responder a esto, el tomismo actual[110] parte de la distinción que hace Santo Tomás entre *signum quo*[111] y *signum quod.* El primero es aquello a través de lo cual conocemos la cosa; el segundo es la cosa conocida. Santo Tomás se refiere al concepto (objetivo) no como a lo conocido, sino *aquello a través de lo cual conocemos lo conocido*; el tomismo actual llama a eso *signo formal.* ¿Es esto correcto? Si, en la medida que hayamos partido ya de un presupuesto realista. Esto es: si conozco a Juan, pre-suponiendo que Juan es real, entonces es obvio que todas las ideas, imágenes y conceptos de Juan que pueda tener in mente son *Juan mismo en tanto conocido*; y si a eso queremos llamarlo signo formal, de acuerdo, porque obviamente ese "en tanto conocido" quiere decir que conozco al Juan real a través de la intencionalidad real de "lo pensado". (Unión Aristóteles-Santo Tomás-Fregue-Brentano-Bolzano-Husserl).

Pero ¿por qué presuponemos que Juan es real? La respuesta está en la ya aludida inter-subjetividad. *La realidad de Juan es innegable, una vez que tenemos un compromiso existencial con él*. Entonces podemos inferir *cómo* lo conocemos, no *si* lo conocemos. Esto es: la verdad tiene su fundamento último en Dios y (pero) su fundamento inmediato en la inter-subjetividad.

En ese sentido, volvemos a lo anterior: ya no hay un mundo externo al que adecuarse, y en tal sentido la verdad como adecuación a la realidad debería ser re-definida. Lo que hay es un mundo inter-subjetivo, en el que estamos. En ese "vivir en" la verdad es captada como con-comitante al mundo vivido. Por ejemplo: usted está leyendo este libro en este momento. Si un amigo se le acerca y le pregunta qué está haciendo, y usted le contesta "leyendo un libro", con eso basta; no es necesario que le diga "es verdad que estoy leyendo un libro". En cambio, si su amigo le responde que no lo está haciendo, entonces usted dirá seguramente: "sí, es verdad que estoy leyendo un libro", como re-

afirmando la experiencia de mundo que en ese momento está teniendo usted. En tal sentido, la verdad, más que una adecuación, *es la expresión del mundo de vida habitado*, cuando esa expresión es necesaria y pre-suponiendo condiciones discursivas de sinceridad en el enunciado. Por eso, según el *Evangelio*, Jesús decía muchas veces: "en verdad, en verdad os digo que…": para reafirmar lo que predicaba ante una audiencia incrédula.

Lo más interesante de esto es que, de este modo, la verdad implica siempre una re-flexión intelectual sobre el propio juicio. La verdad no es otro jucio, sino captar que el juicio emitido expresa el mundo y esa captación implica un "ver de vuelta" al juicio, lo cual sería imposible si la inteligencia fuera algo solamente físico, porque lo físico no puede re-flexionar sobre sí mismo. Y por eso la verdad es una expresión meta-lingüística y no parte del mismo juicio. Si se quiere analizar cuál es el sujeto y cuál el predicado de "estoy leyendo un libro", es obvio que el sujeto tácito soy yo y lo demás es el predicado; pero si digo "es verdad que estoy leyendo un libro", el "es verdad" no forma parte del sujeto ni del predicado, sino es un meta-enunciado sobre el enunciado mismo:



Como decimos, esa expresión metalinguística es en general tácita y está captada por el intelecto, en un acto reflexivo, que revela su naturaleza no corpórea[112].

La *cercanía o lejanía al mundo habitado* es lo que implica un mayor grado de credibilidad del enunciado que afirma la verdad. El que habla del mundo que habita, que conoce, habla con verdad, con mayor radicación en su realidad intersubjetiva y, por ende, con mayor credibilidad para quien no habite ese mundo,

A la verdad se llega, cuando hay dudas sobre ella, mediante el diálogo. El diálogo no es la condición ontológica de la verdad; su condición ontológica es el mundo intersubjetivo creado por Dios. Pero el modo humano de llegar a la verdad es el diálogo. La verdad solo se entiende cuando es aceptada por medio de la comprensión intelectual, y dicha comprensión nada tiene que ver con la violencia, ni tampoco con la violencia liguística, ni con el miedo ni con los premios, ni con argumentos meramente persuasivos. El derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia, en todo lo que implique verdad, tiene que ver con esto precisamente. Y las condiciones de diálogo de Habermas deben ser entendidas en esta perspectiva, con total independencia del neokantismo del autor. Lo mismo cabe decir de la actitud crítica en Popper..

Todo esto es muy importante, porque en la cultura y filosofía del siglo XX el diálogo y la verdad parecen haberse desencontrado. Los que tienen certeza de estar en la verdad no parecen ser muy propensos al diálogo; y al revés: los que están abiertos a la comprensión del otro sospechan que ello no es compatible con las certzas. El choque de horizontes —en ese caso, entre neokantismos, pos-modernismos (que no son lo mismo) y diversas corrientes neoescolásticas— es harto conocido para reseñarlo ahora[113]. Pero, como vimos, no tiene razón de ser. *Las condiciones de diálogo, desarrolladas por filósofos neokantianos como Popper, Habermas o Apel, son a la vez, en sí mismas, un derivado de las condiciones del trato digno a la persona y su naturaleza racional, cuyo fundamento último está en la persona como* ***imago dei***. Es más, la desconfianza de encontrar la verdad es una amenaza para el diálogo: si el que dialoga lo hace desconfiando de la verdad, ¿qué hará cuando la encuentre? ¿Dejar de dialogar? El diálogo, por lo demás, va más allá de la sola negociación, y menos aún tiene algo que ver con muros de contención de una destrucción potencial. El diálogo es una actitud de respeto y convivencia, que nace del convencimiento profundo de *no invadir* la inteligencia y la voluntad del otro; de que el otro, por, ende tiene una esfera íntima a la cual solo se puede acceder mediante su permiso, cuando el otro percibe precisamente respeto y comprensión de nuestra parte. *Ello también tiene profundas consecuencias en filosofía política, donde el respeto a la libertad de conciencia, la libertad religiosa, el derecho a la intimidad, la objeción de conciencia, etc., son derivados coherentes de las doctrinas de Santo Tomás sobre el derecho natural*[114].

Pero además, todo esto que hemos visto de la verdad como manifestación del propio mundo de la vida nos da la pauta para recuperar la verdad frente a cualquier escepticismo. No porque sea esto una re-edición de las teorías fundacionistas de la verdad; es decir, no porque el mundo de la vida sea un punto de partida como un punto cero de apoyo de una palanca de Arquímedes gnoseológica —como intentó serlo en su momento el yo cartesiano—, sino porque el mundo de la vida es el re-descubrimiento del camino por el que vamos avanzando en actitud natural. *La teoría sobre ese mundo de la vida es la filosofía, que se apoya por tanto en una reflexión sobre las viviencias más profundas de la vida (sobre todo, el amor verdadero). Por eso la filosofía presupone una vida buena —no una buena vida—, donde las experiencias vividas de amor al prójimo nos conduzcan a redescubrir todas las consecuencias ontológicas de mirar al otro en tanto otro.* Por lo mismo, el conocimiento moral por connaturalidad es condición necesaria, mas no suficiente, para la filosofía y, sobre todo hoy, para la vuelta a la filosofía y su armonía con la fe. En última instancia, para no ser escéptico hay que haber despertado del sueño y la anestesia de una existencia in-auténtica que nos sumerge en el odio, la indiferencia, la vanalidad, el olvido del otro. De igual modo que no puede amar a Dios quien no ama a su prójimo, a quien ve, no puede estar en el camino a la verdad quien no tiene siquiera conciencia de estar radicalmente olvidado de su prójimo. Aquí sí, la famosa pala de Wittgenstein se quiebra. El comienza su libro *Sobre la certeza* diciendo: dime que tienes una mano y te concederé todo lo demás; pero tendría que haber dicho "dime que tienes un amigo y te concederé todo lo demás", en cuyo caso el libro hubiera

terminado allí.[115]

8. El principio de individuación en Santo Tomás

Es necesario advertir que en el capítulo 65 del libro I de la *Suma contra gentiles* Santo Tomás dice resueltamente, cuando demuestra que Dios conoce los singulares: "… Mas los efectos divinos subsistentes son las cosas singulares; pues de este modo causa Dios las cosas: en cuanto que hace que existan en acto. Los universales, en cambio, no son cosas subsistentes, sino que tienen ser solo en los singulares, como se prueba en el libro séptimo de la *Metafísica* (tex. com. 51)". Lo reitera también en el capítulo 75 del libro III de la misma obra, cuando dice que son más entes los singulares que los universales[116]. O sea que cuando Santo Tomás está tratando el tema de "lo individual" directamente desde el contexto de la creación, la providencia y el conocimiento divino de lo creado (*es decir, desde el eje central de su pensamiento, no desde algo periférico*), la individualidad es como *un trascendetal del ente creado.* Ente por participación y ente individual *convertuntur,* como reza la fórmula para los trascendentales. Este es por ende el principio de individuación de Santo Tomás en primer lugar. Todo ente, no solo el creado, es *unum* y *aliquid*; eso implica que ningún ente se con-funde con otro y en ese sentido es individuo.

Otra cuestión secundaria es el principio de individuación en los entes corpóreos. Santo Tomás ha tratado esa cuestión en el famoso *De ente et essentia,* pero la cuestión ha quedado allí con una aporía sin resolver. Es obvio que en los entes corpóreos que tienen la misma forma sustancial la diferencia entre ellos no parece venir por lo que tengan "en común"; pero a partir de ahí, creo que toda la tradición tomista posterior ha dado al texto un sentido curioso. Que Santo Tomás vea en la materia signada por la cantidad una especie de "mostración" de la individuación en la materia no podría implicar nunca que esa *materia signata cuantitate* sea *la causa* de la individuación: ¿cómo un accidente como la cantidad, que recibe su ser de la sustancia, puede ser la causa de la indiviudación de la sustancia? Para que la cantidad sea singular, la sustancia corpórea debe ser, con prioridad ontológica, ya individua, y si es invididua lo es en primer lugar porque es creada. Si a esto se contesta que Santo Tomás dice principio, pero no causa, ya entramos en una hipótesis ad hoc terminológica. Es obvio que Santo Tomás no se refería a un mero principio sin influencia causal.

En segundo lugar viene luego analizar el caso concreto de los entes corpóreos. Si la forma sustancial, en estos últimos, tiene un fuerte papel "universal" en tanto que da el modo de ser, que luego es el mismo en diversos individuos, cabe analizar una función individuante de la forma sustancial en los entes corpóreos, como propuso Edith Stein[117]. Esto quizá no sea el final del asunto, pero sí el principio de otro tratamiento del tema. La insistencia de toda la escuela tomista en la *materia signata cuantitate* como el "principio de individuación" ha llevado a uno de sus mejores representantes, como por

ejemplo Maritain, a decir que si el ser humano es individuo lo es por el lado de su materia, mientras que es persona por el lado de su espíritu, lo que condujo luego a graves malinterpretaciones de su filosofía política[118]. El ser humano es individuo porque es persona, y ello a su vez porque toda persona es singular (incluso en el caso de Dios, aunque en ese caso tenemos que tener cuidado de remover de Dios la categoría de sustancia, como modo de ser finito).

Ocurre además que esta cuestión está atravesada por la teoría hilemórfica de Aristóteles, a cuyo análisis nos hemos ido acercando, pero sin ver aún sus consecuencias antropológicas, cosa que haremos al comentar el libro II. Pero que Santo Tomás sea tan directamente partidario de la individuación de todo ente creado nos muestra otra cosa: hasta qué punto se puede ser tan partidario de la individualidad de todas las cosas, sin ser por ello empiristas ontológicos, o individualistas ontológicos; esto es, "solo hay individuos". No, porque las esencias se encuentran real y totalmente en lo singular, pero no se reducen a lo singular, como ya comentamos. Por eso cualquier ser humano (Juan) es totalmente ser humano, pero la humanidad en él no se reduce a él, o habría que decir "Juan es humanidad" en vez de "Juan es humano". Este sencillo detalle es el que puede fundamentar ontológicamente el individualismo *metodológico* de autores como Mises, Hayek y Popper, sin caer por ello en el individualismo *ontológico* que ellos profesaban, por no ver una posibilidad superadora entre el nominalismo por un lado y el platonismo por el otro. Santo Tomás es esa instancia superadora, siéndolo además de un Hegel donde el papel ontológico de los individuos queda siempre sospechado de ser subsumido en las diversas instancias del "espíritu". La importancia de eso para una adecuada metodología de las ciencias sociales es además fundamental[119]. Lo retomaremos en el comentario del libro II.

9. Futuribles, mundos posibles y mundos paralelos

Hemos visto que hay dos tipos de ciencia en Dios: la de simple inteligencia, por la cual conoce todo lo que él puede crear, que se indentifica con su infinita capacidad de crear —esto es, Dios en tanto potencia infinita— y la de visión, por la cual ve el conjunto de lo creado. Lo primero da origen a infinitos mundos posibles, pero no en el sentido de que "están por ahí y no lo sabemos", sino que no son, en el sentido de que no son creados, pero están siendo concebidos en acto por la inteligencia infinita de Dios. De la libérrima voluntad divina depende lo que él quiere (obsérvese que siempre hablamos en presente) crear, que en el decurso del ser de lo creado es el pasado, el presente y el futuro. Vimos que corresponde a esta ciencia de visión el conocimiento de los contingentes "futuros", en el sentido de que Dios conoce lo que "es", aunque "en sí mismo" podría no haber sido. Pero —aquí está el detalle— esto incluye en Santo Tomás una categoría de acontecimientos que ha sido llamada por Molina "futuribles". No vamos a introducirnos en el debate entre Bañez y Molina sobre esta cuestión, *pero sí afirmaremos que este tipo de futuribles está presente en el mismo texto de Santo Tomás, texto que es obviamente anterior al referido debate.* O sea: Dios sabe qué "hubiera ocurrido si no hubiera

ocurrido lo que ocurrió" —dicho desde nuestro lado— o "qué es si una causa concurrente no lo impide" —dicho desde la perespectiva divina—. Lo habíamos visto en el comentario al capítulo 67: "… De igual modo, Dios conoce "qué hubiera pasado si Juan no hubiera corrido", en el caso de que Juan decida efectivamente correr en el futuro. Esto es: Dios tiene conocimiento total de los infinitos mundos posibles que se abren ante líneas de acción diferentes. O sea: Dios conoce "qué pasa cuando Juan no corre" en el futuro, pero también conoce, por ciencia de visión (capítulo anterior) "qué pasa cuando Juan no corre", aunque ello ya no sea real; es decir, creado. Por ejemplo: qué hubiera sucedido (en nuestros términos) si Julio César no hubiera nacido, o si la batalla de Lepanto se hubiera perdido, y así cuantos ejemplos podamos pensar. En efecto, dice Santo Tomás: "… Así como de la causa necesaria se sigue con certeza el efecto, así de la causa contingente completa, si no se lo impide. Pero conociendo Dios todas las cosas, como consta por lo ya dicho (capítulo 50) conoce no solo las causas de los contingentes, sino también de todo aquello que puede impedirlas. Y por lo tanto conoce con certeza si los contingentes existirán o no". Esto, llevado al ejemplo de Julio César, implica lo siguiente: el padre y la madre de Julio César podrían no haberse conocido y no concebir a Julio César (era contingente), pero se conocieron y lo concibieron (y ello no quita que siga siendo contingente). Dios, en su eterno presente, no lo impide ("… así de la causa contingente completa, si no se lo impide"). O sea: Dios, en su eterno presente, conoce todo aquello que puede impedir que los padres de Julio César se conozcan y conoce todo aquello que puede no impedir que se conozcan conociendo a su vez su libre decisión; es decir, Dios "… conoce no solo las causas de los contingentes, sino también de todo aquello que puede impedirlas". Por lo tanto, esto implica que las actuales consideraciones de la ciencia ficción sobre los *mundos paralelos* son más bien consideraciones de mundos posibles dentro de la ciencia de visión, pero no como reales. Si, otro mundo hubiera sido si mis padres no se hubieran conocido, otra "línea de tiempo" se habría abierto, e infinitas en tanto infinitas son las decisiones de Dios que hubieran podido impedir el curso de acción, pero ese otro mundo posible no es real; no está existiendo en una dimensión paralela, sino simplemente no es creado, aunque podría haberlo sido. O sea: el mundo "que es" con Julio César es real (en tanto "al mundo que se dio con Julio César"), pero el mundo que podría haber sido sin Julio César no es real, aunque podría haberlo sido,y lo que diferencia una cosa de la otra es un acto de libérrima elección divina. Que todo esto tiene que ver con la providencia, desde luego; ya hemos dicho que ella será tratada nuevamente en el libro III y que tiene que ver también con el misterio del mal, que también analiza Santo Tomás en el libro III, aunque con esto estamos comenzando a ver de qué modo amoniza Santo Tomás razón y fe.

10. Un adelanto del tema del mal

Pero entonces, de acuerdo con el capítulo 71, Dios conoce las acciones malas del hombre y, pudiendo impedir esas acciones, y las causas concurrentes que no las impiden, no lo hace. La obvia pregunta "por qué" tiene una obvia respuesta en el judeocristianismo de Santo Tomás. La peor acción mala realizada por el hombre —esto

es, el asesinato de Cristo— fue permitida por Dios en función de un bien mayor (la redención). Lo que ocurre es que ahí es fácil ver el "por qué", porque es el único caso donde el "final de la película" —esto es, lo que Dios sabe en su ciencia de visión— nos fue explícitamente revelado. En los demás casos no, pero el caso es sin embargo el mismo. ¿Por qué? Porque lo malo no se quiere por sí mismo, sino que se impide o se tolera. Si se tolera, es por un bien mayor o por evitar un mal mayor. Ahora bien: en el caso humano, esa tolerancia puede ser falible pues podemos equivocarnos en el juicio sobre el bien mayor. Dios no puede errar, porque es Dios; por ende, cuando tolera un mal, es por un bien mayor, sin error. Pero no por ello es este el mejor de los mundos posibles: porque la voluntad de Dios no depende de ningún grado de ser de la criatura. Eso lo veremos especialmente cuando comentemos la relación entre creación y voluntad divina, en el libro II.

11. La no necesidad del universo creado

Sin embargo, tenemos que aclarar sobre ello un tema que tiene que ver con los debates cosmológicos actuales. Si, es verdad que hemos comentado esta cuestión en el anexo uno, donde distinguíamos cuatro contingencias: "… El orden físico es por ende necesario, aunque no de un modo absoluto. Es decir: lo que es necesario es la relación entre una esencia y sus potencias en acto primero. Si algo es tigre tiene la potencia en acto primero de correr. Pero Dios puede no crear (contingencia 1) y al crear puede crear los grados de ser que quiera y por ende otros órdenes (contingencia 2, aunque ya vimos que en su ciencia de visión crea el orden conjeturalmente conocido por nosotros); además, Dios permite que, por privaciones diversas, una potencia en acto primero no pase al acto segundo (contingencia 3) y los grados de ser creados tienen un margen de azar en su encuentro mutuo (contingencia 4)".

Tenemos que insistir en la contingencia 1 (que no es el sentido de "contingencia" como lo utiliza Santo Tomás en la tercera vía). Esto es, Dios puede crear o no crear: el universo podría existir o no, ser creado o no. La única real necesidad del universo físico es que, dada una esencia, sus potencias en acto primero se desprenden necesariamente de la esencia, pero no, como vimos, el ejercicio de esas potencias. Y, para colmo de nuestra ignorancia sobre el mundo físico, las llamadas leyes físicas son, como vimos, conjeturas sobre cómo es el universo físico, donde entran todos los límites cognitivos que nuestros "modelos"[120] tienen sobre la realidad creada. La única relación "necesaria" que importa y que gracias a Dios podemos conocer "filosóficamente" (esto es, no con el método hipotético-deductivo) es la relación entre la esencia humana y sus accidentes propios (inteligencia y voluntad), y sus características propias (subsistencia en la primera, libre albedrío en la segunda). Todo lo cual será analizado en el comentario al libro II. Pero lo que ahora queremos decir es que sobre todo lo demás de las ciencias naturales actuales, su status epistemológico es la conjetura, por más que sepamos que hay un orden creado por Dios cuya esencia última se nos escapa. Por lo tanto sí: debemos

abrirnos a un cambio de paradigma sobre nuestras supuestas certezas. No es en la física actual donde están las certezas más profundas, sino en lo humano, precisamente porque *la esencia de lo que toda persona es es más cognoscible, aunque, precisamente por ello, la esencia de cada persona es menos*.

Con esto terminamos esta serie de anexos y volvemos al análisis de los capítulos que siguen.

---

28. Capítulo 72: *Quod Deus est volens.* (Dios es voluntad o Dios es "queriente")

1. Contexto histórico

Para un teólogo judeocristiano, que Dios "tenga voluntad" es algo fundamental en la intelección de su fe, pues Dios crea voluntariamente y además el plan de salvación también es voluntario. Las dos "vidas" más importantes que los seres humanos tenemos dependen de un acto de voluntad de Dios: tanto nuestro existir, esto es, "nuestro ser creados", como "nuestro ser redimidos". Por la voluntad de Dios es creado el universo; por la voluntad de Dios es creado cada ser humano; por la voluntad de Dios, Él mismo se asume como víctima expiatoria del pecado original. No hay, en este horizonte, ningún tipo de universo que "necesariamente" tenga que existir, ni ninguno de nosotros somos una emanación necesaria de un espíritu infinito. Cada uno somos una persona individual que "es" solo porque Dios quiere que sea. Es en ese contexto en el que Santo Tomás tiene que explicar la *voluntad* de Dios.

2. Argumento principal

Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Esto es: "Aquello que es consiguiente a todo ser conviene al ser en cuanto ser. Y lo que es tal preciso es que se halle principalmente en aquel que es el primer ser. Ahora bien, compete a todo ente el apetecer su perfección y la conservación de su ser; a cada uno, empero, según su modo: a los intelectuales, por medio de la voluntad; a los animales, por el sentido sensible; a los que carecen de sensibilidad, por el apetito natural; y de distinta manera los que la tienen y los que no la tienen. Pues los que no tienen (tal perfección)

por la virtud apetitiva de su género tienden con el deseo a adquirir lo que les falta; en tanto que los que la tienen descansan en ella. Y eso último no puede faltarle al primer ser, que es Dios. Luego, como Él es inteligente, tiene voluntad, con la cual se complace en su existir y en su bondad".

Para entender mejor este texto, recurramos a otro que veremos de vuelta en el libro II: "… hay en todos los seres un apetito del bien, puesto que el bien es lo que todos apetecen", como enseñan los filósofos (*Etica*, I, capítulo 1). Y este apetito en los que carecen de conocimiento se llama apetito natural, como cuando se dice que la piedra apetece estar abajo; mas en los que tienen conocimiento sensitivo se llama apetito animal, que se divide en concupiscible e irascible; y por último en los que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la voluntad…." (Libro II capítulo 47). Aunque fuera de su contexto original, dentro de este el párrafo nos sirve para comprender la unión necesaria entre inteligencia y voluntad.

Como profundizaremos después, todo lo que "hace" algo (en el sentido amplio del término, desde rezar, pensar, escribir un poema o cocinar una pizza —eso es lo que según Santo Tomás Aristóteles distinguía entre obrar (acción interior que perfecciona al agente mismo) y hacer (acción que modifica algo exterior al agente)— lo hace por un fin. Ese fin es un bien para el agente, en la medida que ese fin sea actualizar una potencia en la línea de su propia naturaleza; por ejemplo, cuando una plantita desarrolla su tallo y sus hojas, "hacia", en el sentido amplio de "se mueve hacia", y no solo se mueve hacia un fin, sino que hacia "su" fin, y no "su" en un sentido arbitrario, sino en la línea de su esencia o naturaleza. Ahora bien: ese bien en la línea de la naturaleza es obviamente "apetecido" por el "agente" (lo que obra, lo que se mueve), pues el "apetito" —esto es, el "deseo del bien"— es precisamente esa tendencia interior a moverse hacia aquello que está en la línea del desarrollo y florecimiento de la propia naturaleza. Por eso todo agente obra por un fin y ese fin es un bien para el agente, y ese bien es apetecido por el agente. Eso en el contexto creacionista de Santo Tomás es universal: todo lo creado se mueve hacia el fin que tiene en su propia esencia, pues la esencia no es estática, sino que se despliega hasta su plenitud. Por ello todas las cosas son creadas por Dios (causa eficiente) hacia Dios (causa final), pero ese "hacia Dios" no implica que Dios es el fin propio de cada cosa, sino que cada cosa tiene como fin propio el desarrollo de su esencia y en ese bien que apetece, dado que ese bien es bien participado, se apetece participadamente al bien total, que es Dios. Por ello el ejemplo de Santo Tomás, si bien inscrito aun en el paradigma Ptolemaico, es metafísicamente correcto. Ahora tenemos otro paradigma científico según el cual una piedra no tiene a la Tierra como su lugar natural, pero si el mundo fisico sigue un orden, aunque no sepamos bien cuál es (todo esto ya lo vimos), ese orden se manifiesta en movimientos que deben ser propios a ese orden y obedecen al desarrollo de los fines propios de su esencia; aunque, reiteramos, no sepamos cuál es ese orden y debamos conformarnos con conjeturas y modelos falibles y dudosos. Pero cuando Santo Tomás pasa a los seres vivos, se maneja con conocimientos que todos podemos comprender en nuestro mundo de la vida (me refiero al *lebensvelt* de

Husserl). No sabemos si una planta conoce o no, pero, si no conoce, se mueve hacia su fin propio, que apetece "naturalmente", porque está en su esencia desplegar su crecimiento. Si el apetito es hacia fines, "pero" mediando el conocimiento de esos fines, ese apetito puede ser: mediando el conocimiento "sensible" de aquello que se conoce (por ejemplo, el león apetece al cerbatillo una vez que lo huele y lo ve); o "racional", en caso de que al conocimiento de las características sensibles se agregue algo del conocimiento de su naturaleza, como en el caso del ser humano (yo puedo "desear" estar con una mujer[121], pero al mismo tiempo mi inteligencia conoce que es mujer y por ende ser humano y por ende tiene dignidad y por ende debo tratarla con respeto y por ende, etc.); o que no medie ese conocimiento sensible, pero sí el intelectual, en cuyo caso estamos en presencia de algo que quiere a su propio ser, "siendo su ser no corpóreo" (ángel) o "siendo su ser no-creado" (Dios).

Entonces volvamos al texto original, intercalando nuestros comentarios con itálicas:

"Aquello que es consiguiente a todo ser conviene al ser en cuanto ser. *Aquello que sigue a todo ente, le conviene en tanto es ente: creo que eso sería una mejor traducción.* Y lo que es tal, es preciso que se halle principalmente en aquel que es el primer ser. *Esto es, lo que está implicado en cada ente, está implicado así, en grado sumo, en Dios, como lo no-finito: esto es, el "primer" ente; esto es, dada la analogía del ente, primer ente significa allí causa primera.* Ahora bien: compete a todo ente apetecer su perfección y la conservación de su ser;… *Ya lo vimos: todo ente tiende a apetecer su fin propio. "…* a cada uno, empero, según su modo (*ahora Santo Tomás procede de lo más perfecto a lo menos perfecto ontológicamente. Comienza por los entes intelectuales, cuyo apetecer, como vimos, es sin conocimiento sensible, siendo ese "apetito intelectual" la voluntad. La voluntad se da entonces en grado sumo en Dios, en menor grado en los ángeles (que son creados por Dios según el contexto judeocristiano) y en el ser humano, que se llama "apetito racional", pues es un apetito intelectual que incluye al conocimiento sensible y además una inteligencia que no solo intuye sin ratio sino que también razona)*: a los intelectuales, por medio de la voluntad; a los animales, por el sentido sensible; a los que carecen de sensibilidad, por el apetito natural; (*he ahí los tres tipos de apetito*), y de distinta manera los que la tienen y los que no la tienen. *Con esto Santo Tomás se refiere a que el caso es distinto en el caso de los que tienen el despliegue total de su esencia (perfección) y los que no. Los que no tienen su perfección tienden permanentemente hacia ella; los que ya la tienen, "descansan" en ella, no porque hayan dejado de apetecer, sino porque alcanzaron totalmente el despliegue de su ser; y por ende ya no desean otro despliegue y "se gozan totalmente en el bien total alcanzado"*. Pues los que no tienen (tal perfección) por la virtud apetitiva de su género tienden con el deseo a adquirir lo que les falta; en tanto que los que la tienen descansan en ella. (*Lo que acabamos de decir*). Y eso último no puede faltarle al primer ser, que es Dios. *No solo no puede faltarle: Dios es el único, como vimos, absolutamente perfecto. Dios no se desarrolla y alcanza en ese sentido totalmente su fin, sino que, al ser lo no-finito, se deduce que es totalmente perfecto en su ser y por*

ende su apetito intelectual de sí mismo está totalmente colmado. Luego, como Él es inteligente, tiene voluntad, con la cual se complace en su existir y en su bondad. *Esto es: Dios, con su infinita inteligencia, se quiere infinitamente a sí mismo como bien infinito que es*.

3. Anexo

Todo esto es especialmente importante para la época actual, donde una razón instrumental positivista ha escindido la razón de la empatía, los sentimientos y las emociones: lo racional o lo intelectual pasó a ser sinónimo de un ser estoico, sin pasiones, y que además calcula, no imagina ni crea. Ello se muestra, culturalmente, en los guionistas de Star Trek, que así concibieron al enternecedor personaje del Sr. Spock. Gracias a Dios se contradijeron y por tanto llenaron a Spock de virtudes que demandan una amplia emocionalidad y sentimientos: lealtad, amistad y heroísmo.

La contraposición entre lo racional y los sentimientos ha tenido efectos devastadores para la vida cotidiana de las personas, para los sistemas didácticos, para la psicología (que ahora re-descubre América con la "inteligencia emocional"), para la vida religiosa, para la fe y para la pastoral de la religión, todo ello basado en esa idea profundamente filosófica y a la vez errada del iluminismo europero: la razón instrumental, la razón destinada esencialmente *al cálculo del dominio del otro*. Los diagnósticos de la escuela de Frankfurt al respecto —y de sus autores Horkheimer y Adorno—, son correctos, pero lamentablemente mezclados con el neomarxismo de su diagnóstico, donde unen el desarrollo de una sociedad liberal e industrial al desarrollo de un capitalismo alienante del cual no habría salida. No lograron darse cuenta de que había mejores diagnósticos de la "dialéctica del Iluminismo" en Hayek y Feyerabend. Lo mismo cabe decir de Habermas: fue brillante su racionalidad dialógica como salida a la racionalización del mundo de la vida, pero no pudo despenderse del neomarxismo de sus profesores, al ser incapaz de ver el mercado como una acción comunicativa. Hemos tocado estos temas con detalle en otra oportunidad[122].

La clave de la superación de este problema del Iluminismo se ecuentra en la noción de empatía desarrollada por Husserl y sobre todo por Edith Stein, quienes señalan que en la visión intelectual hay siempre un movimiento empático del intelecto alrededor de lo conocido. Por consiguiente, en Husserl se vuelve a re-descubrir que no hay intelección sin empatía y por ende sin emociones. Las consecuencias psicológicas y didácticas de todo esto aún no han sido bien desarrolladas. El filósofo actual que relaciona esta tradición fenomenológica con la tradición de Santo Tomás es Francisco Leocata[123].

---

29. Capítulo 73: *Quod voluntas Dei est eius essentia.* (Que la voluntad de Dios es su esencia)

1. Contexto

Como siempre, el mismo Santo Tomás aclara que todo lo que se predica de Dios se identifica antológicamente con el sujeto.

2. Argumento central

Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

Esto es: "Si la voluntad fuese algo añadido a la sustancia divina, como la sustancia divina es algo completo en el ser, se seguirìa que la voluntad se le añadirìa como el accidente a su sujeto; y también que la sustancia divina sería, respecto a la misma, como la potencia al acto, y que en Dios habrìa composición; todo lo cual ya se ha refutado antes (capítulos 16, 18 y 22). No es, por lo tanto, posible que la voluntad divina sea algo sobreañadido a la divina esencia".

Luego de todo lo visto, sobre todo en los primeros capítulos, no son necesarias demasiadas aclaraciones. En Dios no hay composición de sustancia y accidente, ni de potencia y acto, luego su voluntad se identifica ontológicamente con Él.

3. Anexo

A pesar de la parquedad deductiva de la argumentación, su densidad es inmensa. Es fundamental para el tema providencia, como seguiremos viendo, y es fundamental para la Santístima Trinidad, donde el Espíritu Santo tiene que ver con el amor entre el Padre y el Hijo, amor que es idéntico a Dios (o "con-sustancial con la naturaleza divina"). Para el mundo católico actual, el "repaso" de todo esto es fundamental, pues estas son las cuestiones en las cuales, en la praxis cotidiana de la fe, se ha dejado, en general, de creer.

---

30. Capítulo 74: Quod principale volitum Dei est divina essentia. (El principal objeto del querer de Dios es la esencia divina)

1. Contexto

Santo Tomás inicia con este capítulo un recorrido similar al análisis de la inteligencia divina en función del Dios creador, padre y providente, típico del contexto judeocristiano del Antiguo y Nuevo Testamento. Dios es persona en un sentido existencial: es un Dios que nos crea, que nos redime, que da la vida por nosotros (se encarna, muere, sufre, resucita) y nos sostiene siempre en el ser en el misterio de su providencia. La imagen mental de un Dios absoluto, sin embargo, nos lleva a un Dios impasible, que no podrìa

ser “afectado” por lo humano en absoluto; un Dios más compatible con un deísmo, con un gran arquitecto del universo que se desentendió luego de nosotros dejándonos librados a nuestra pura suerte. El Dios del cristianismo no es ese, pero al mismo tiempo es el Dios que “es el que es”, que es no-finito, *negación de lo finito que es precisamente la vía intelectual para deducir que es causa permanente de nuestro ser, lo cual implica necesariamente la providencia*. Es ese camino de conciliación el que Santo Tomás sigue recorriendo en estos capítulos.

Para ello hay que comenzar con lo aparentemente más alejado: de qué modo Dios se ama a sí mismo y por qué ese amor es lo principal en su voluntad.

2. Argumento central

Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

Esto es: “el objeto principal del querer es para todo el que quiere la causa del querer; pues cuando decimos *quiero caminar para sanar*, creemos que estamos señalando la causa; y si se nos preguntase *¿por qué quieres sanar*? seguiríamos adelante con la asignación de causas, hasta llegar al fin último, que es el principal objeto del querer, y que es por sí mismo causa del querer. Si, pues, Dios quisiera más principalmente que a sí mismo algo distinto de Él, se seguiría que algo distinto de Él sería la causa de su querer. Pero su querer es su ser, como se ha demostrado (capítulo 73). Luego, algo distinto de Él sería para Él la causa de ser; lo cual se opone a la esencia del primer ser”.

Con lo anterior, Santo Tomás nos pone delante de la causa final de todo acto voluntario. Si un padre ama a su hija, y la hija se enferma, y la lleva al hospital, y se le pregunta para qué, y la respuesta es “para que mejore”, y se le vuelve a preguntar para qué, la obvia respuesta es “porque la amo”, lo cual ya no tiene un “para qué” adicional: si la ama, la ama precisamente por ella misma; si contestara “porque así me sacaré el premio al mejor padre”, es evidente que no la ama, sino que se ama a sí mismo.

Ahora bien: el fin último de la voluntad debe ser siempre un sumo bien, algo que colme totalmente, algo después de lo cual ya no se quiere otra cosa. En los ejemplos humanos, ello es siempre parcial, aunque en los casos de amor más puros encontramos lo más parecido: cuando el padre ve a su hija sana y salva, ya está, eso colma su deseo; aunque obviamente su finitud implica que seguirá siempre “amando algo más”, porque para el ser humano *solo Dios es el sumo bien*. (Lo veremos después). Dios también, al amar, ama al sumo bien, pero el sumo bien es Él mismo, porque, como vimos, siendo lo no-finito es

el ser perfectísimo. Por ende, si no se amara a sí mismo absolutamente, no sería Dios; sería como algo limitado, que nunca satisface por ende *totalmente* su voluntad.

3. Anexo

Que Dios se ame a sí mismo como "objeto propio" de su voluntad puede parecer incompatible con el acto de "donación" que Dios realiza al crear, pero ello será analizado en los próximos capítulos.

---

31. Capítulo 75: *Quod Deus, volendo se, vult etiam alia.* (Dios, queriéndose a sí, quiere también otras cosas distintas de sí)

1. Contexto

Que Dios ame aquello que es distinto de sí mismo es esencial para su providencia, y sin providencia no hay cristianismo. Sin razonabilidad de la providencia, no hay por ende razonabilidad del cristianismo. Santo Tomás tiene que explicar de algún modo que no sea un absurdo que Dios, encontrando la infinita plenitud en sí mismo, ame otras cosas distintas de Él, acercándose a la tenue respuesta de *la más profunda pregunta*: ¿Por qué crea Dios cosas que *no* necesita *absolutamente*?

2. Argumento central

Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

Esto es: "Cualquiera que ama algo en cuanto es tal y por sí mismo, ama por consiguiente todas las cosas en que esto se encuentra; como quien ama la dulzura por sí misma debe amar todas las cosas dulces. Pero Dios ama su ser en cuento tal y por sí mismo, como en el capítulo anterior se ha demostrado; y todo otro ser es algo de su ser, según la semejanza y participación, como resulta en alguna manera de lo dicho en el capítulo 29. Resulta pues que Dios, en razón de que se quiere y se ama a sí mismo, quiere y ama las demás cosas".

Santo Tomás está aquí reiterando el eje central de su metafísica; esto es, la participación de las creaturas en Dios. Lo que es tal por participación es causado por lo que es tal por esencia; luego, si alguien ama algo que es tal por participación, ama a su causa que es tal por esencia; por eso el que ama las cosas dulces ama la dulzura. Que lo que es tal por

participación está causado por el que es tal por esencia está reiterado en este párrafo en el que Santo Tomás dice "… todo otro ser es algo de su ser, según la semejanza y participación, como resulta en alguna manera de lo dicho en el capítulo 29". Ahora bien: dado que Dios se ama a sí mismo, el Ser en cuanto tal (lo no-finito, reiteremos) ama entonces todo aquello que participa de su ser; como todo aquel que ama la dulzura ama todas las cosas que tienen dulzura; o con otro ejemplo mejor: como un pianista que ama su música ama todo aquello que participe de su música. Ahora bien, todas las cosas creadas por Dios participan de su ser; luego son amadas por Dios.

3. Anexo

Sé que algunos lectores deben estar pensando que todo esto suena a una especie de egoísmo en Dios. Luego veremos cómo se resuelve esa dificultad. Por ahora, es muy importante lo siguiente: todo lo que es participa del ser de Dios; luego todo lo que es bueno participa de la bondad infinita que es Dios mismo. Por consiguiente, todo el que ama verdadera y honestamente cualquier cosa que sea buena ama a Dios, aunque no lo sepa. Todo aquel que busca la verdad y el bien busca a Dios aunque no lo sepa; y ama a Dios, aunque no lo sepa. La clave está en la búsqueda honesta de la verdad, en la sinceridad de esa búsqueda, en estar verdaderamente dispuesto a abrazar la verdad una vez que se encuentre. Dada esa disposición del corazón, cualquier error es obviamente inculpable, porque hay errores por negligencia (que solo Dios sabe); por consciente dejadez en la búsqueda de la verdad, que obviamente no pueden afectar al corazón anhelante de verdad. Y todo aquel que sabe que ama lo infinito vive en una permanente nostalgia de ese rostro, lo no finito, siempre escondido hasta que su esencia sea de-velada por el mismo Dios. Se puede descansar, en cierto sentido, en las cosas buenas, cuando todas son participación, a su vez, de lo más parecido a Dios: la amistad más profunda y desinteresada, el amor al prójimo más profundo, como adelanto, semejanza y participación del encuentro total con Dios.

32. Capítulo 78. *Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit.* (La voluntad divina se extiende a los bienes singulares)

1. Contexto

Nuevamente considera Santo Tomás necesario aclarar en su época que Dios no se ocupa solamente de lo universal, sino de lo singular, como si solamente lo primero fuera digno de Dios y lo segundo una humillación indigna. Precisamente, en una filosofía creacionista —*quizás, el único horizonte donde la intuición aristotélica de lo singular cobra pleno sentido*— solamente lo singular es creado y todo lo creado es singular, individual, como hemos visto ya muchas veces; el concepto universal se da solo en la inteligencia, y tiene como fundamento *in re* a la esencia, que no se reduce a lo singular, pero es totalmente solo en lo singular. Por lo tanto, lo querido por la voluntad divina es singular, lo cual es importantísimo, porque la providencia es el lugar donde todo lo singular, y todo lo *per accidens* y contingente, cobra vida total, que podría ser perdida en las abstracciones mentales humanas que solo guardan las relaciones interesenciales, dejando de lado la riqueza de todo lo creado. Si el ser humano analogara la voluntad divina a la universalidad de lo inter-esencial que la mente humana es capaz de abarcar (por ejemplo, "todo eser humano es libre"), limitaría la providencia divina a una pobre providencia humana, que solo puede planear lo universal al precio de dejar de lado la enorme riqueza de lo singular. Dios, en cambio, es todo lo contrario: en un solo acto de inteligencia y de voluntad, que se indentifica con su mismo ser, abarca todo lo creado y, por ende, todo el entrecruzamiento de causas entre lo contingente, lo libre, lo casual y lo defectuoso, que es precisamente lo que Santo Tomás, paso por paso y punto por punto, está intentando demostrar.

2. Argumento central

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit. Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Esto es: "De lo cual también se desprende que no hemos de decir, para conservar la simplicidad divina, que quiera los demás bienes en una cierta universalidad, en cuanto que quiere el prinicipio de los bienes que de Él pueden dimanar, mas no los quiere en

particular. Pues el querer se dice según la relación del que quiere a la cosa querida. Y la simplicidad divina no impide que pueda relacionarse con muchas cosas particulares, pues se dice que Dios es óptimo o primero, también con respecto a los singulares. Luego, su simplicidad no impide que, en especial o en particular, quiera otras cosas distintas de sí. Además: la voluntad de Dios se refiere a otras cosas en cuanto que estas participan de la bondad por orden de la bondad divina, que es para Dios la razón de querer. Pero no solo la totalidad de los bienes, sino también cada uno de ellos participa de la divina bondad, como también del ser. Luego la voluntad de Dios se extiende a cada uno de los bienes".

O sea: "De lo cual también se desprende que no hemos de decir, para conservar a salvo la simplicidad divina…". *Con esto Santo Tomás está recordando que la multiplicidad de cosas queridas por Dios no atenta contra su simplicidad, de igual modo que la multiplicidad de cosas conocidas, porque así como por un solo acto de su inteligencia abarca todo lo existente, por un solo acto de su voluntad quiere todo lo creado, como la primera causa contiene en sí el conocimiento de todos sus efectos y el querer todos sus efectos. Por ende*: "… De lo cual también se desprende que no hemos de decir, para conservar la simplicidad divina, que quiera los demás bienes en una cierta universalidad, en cuanto que quiere el prinicipio de los bienes que de Él pueden dimanar, mas no los quiere en particular*". Que "... mas no los quiera en particular" es falso, según lo visto*. "… Pues el querer —continúa Santo Tomás— se dice según la relación del que quiere a la cosa querida. Y la simplicidad divina no impide que pueda relacionarse con muchas cosas particulares, pues se dice que Dios es óptimo o primero, también con respecto a los singulares". *O sea: como primera causa abarca en su conocimiento todos sus efectos, y en su voluntad, Dios mismo, todo el querer de dichos efectos*. "Luego —concluye— su simplicidad no impide que, en especial o en particular, quiera otras cosas distintas de sí". "… Además: (*continúa*) la voluntad de Dios se refiere a otras cosas en cuanto que estas participan de la bondad por orden de la bondad divina…". *Esto es, como vimos en el capítulo anterior: Dios quiere lo creado en cuanto participa de su bondad*, "… que es para Dios la razón de querer"; *esto es, esa es la razón por la cual Dios ama a las creaturas*. "Pero no solo la totalidad de los bienes", *aclara Santo Tomás. Esto es: no como contenidos en un objeto universal de la voluntad*, "… sino también cada uno de ellos participa de la divina bondad, como también del ser"; *o sea, a cada uno de ellos, participante por analogía del (ser de) Dios.* "… Luego —*concluye*— la voluntad de Dios se extiende a cada uno de los bienes".

3. Anexo

Lo que para el ser humano es pequeño, despreciable, nimio, "descartable", para Dios es objeto directo de su voluntad, y por tanto, de su providencia y de su cuidado. Por lo mismo, cuando un ser humano se acerca más al modo de amor de Dios, todo adquiere otra dimensión. Ello no quiere decir que el ser humano no pueda "descartar" o "no querer" objetos meramente útiles, sujetos a su razón intrumental (el "yo-eso" según

Martin Buber), pero aplicado a los seres humanos es diferente: allí sí que el ser humano que se acerca al modo de amar de Dios debe amar a todos, sin considerar a nadie "poco importante". "… Para el cristiano no existen —dice Edith Stein[124]— "personas extrañas". Siempre se trata de algún prójimo que tenemos ante nosotros y que nos necesita; y es indiferente que sea pariente o no, que nos sea "simpático" o no, que sea "moralmente digno" de ayuda o no. El amor de Cristo no conoce límites, nunca se queda inactivo, nunca se aleja horrorizado ante la fealdad y la suciedad. Él ha venido en busca de los pecadores y no de los justos. Eso es cristianismo, eso es la participación en el amor providente de Dios.

---

33. Capítulo 79: *Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt.* (Dios quiere también las cosas que aún no existen)

1. Contexto

Este capítulo es el equivalente al capítulo 66, que analizamos detenidamente, en el que Santo Tomás demuestra que Dios conoce aquello que "no existe" y distingue entre ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia, siendo la primera el conocimiento de lo creado en el eterno presente de Dios —esto es, en Dios—, que luego *en* lo creado es pasado, presente y futuro. Lo mismo ocurre con la voluntad de Dios y las cosas futuras, que Santo Tomás llama —recordémoslo— futuros contingentes (capítulo 67). Veamos para ello el argumento central.

2. Argumento central

Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult igitur Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

Esto es: "La relación de la voluntad divina con la cosa que no existe se da en cuanto que existe en su naturaleza propia según algún tiempo y no solo según que existe en Dios que conoce; pues quiere Dios que una cosa que no existe ahora, exista según algún tiempo; y no solo la quiere según la entiende".

O sea: como hemos visto, Dios "conoce" en su eterno presente lo pasado, lo presente y lo futuro; lo pasado y lo futuro "son" en su eterno presente, aunque sean pasado o futuro en el decurso del tiempo; y con respecto a lo futuro, si es creado, es en el eterno presente de Dios, y por ende está siendo querido, porque, si no fuera así, Dios no lo sostendría en el ser. Por ello "... la relación de la voluntad divina con la cosa que no existe se da en

cuanto que existe *en su naturaleza propia según algún tiempo*" (las itálicas son nuestras) "… y no solo según que existe en Dios que conoce". Es decir: no es que la cosa creada sea solo porque es conocida por Dios en su eterno presente, sino porque por un acto de su voluntad es sostenida en el ser; lo cual se infiere también de que en la ciencia de visión conocer y querer son uno, porque se refiere a lo creado, que es por ende conocido y querido por Dios; a diferencia de la ciencia de simple inteligencia, donde Dios conociéndose a sí mismo, conoce la infinitud potencial de su potencia creadora. Por ello concluye Santo Tomás: "… pues quiere Dios que una cosa que no existe ahora exista según algún tiempo; y no solo la quiere según la entiende"; esto es: lo que "no existe ahora" *es ya* en el tiempo que en el decurso de la creación "le es dado ser", según el plan de la providencia divina.

3. Anexo

Recordemos: ser creado no es, principalmente, ser conocido. Ser creado es ser amado por Dios, es ser sostenido en el ser. Ser conocido no basta: son conocidas por Dios todas las infinitas cosas que habitan en su ciencia de simple inteligencia, que se identifican con su potencia infinita que es, a su vez, Dios mismo. Lo que diferencia a la ciencia de simple inteligencia de la ciencia de visión es que la segunda abarca la totalidad de lo creado y, por tanto, de lo amado por Dios. Es el amor de Dios el que pone a la creatura en el ser.

34. Capítulo 81: Quod Deus non de necessitate vult alia a se. (Dios no quiere por necesidad las otras cosas distintas de sí)

1. Contexto

Santo Tomás tiene que evitar, obviamente, todo panteísmo. Ello es así por su horizonte judeocristiano. Ya vimos que eso lo consigue principalmente con la analogía, que permite explicar de qué modo la creatura "tiene" ser, "participa del" ser, mientras que Dios no tiene sino que "es" (Aclaro: *ser*, límite del lenguaje humano para decirlo). Ya vimos que hay una analogía de proporcionalidad intrínseca entre Dios y las creaturas: Dios es realmente causa de las creaturas, por eso estas "participan" del ser que se identifica con Dios, que las creaturas son finitas y Dios no-finito, y entre lo finito y lo no-finito (in-finito) no hay proporción ontológica, pero sí causalidad, y que es una causalidad permanente en el ser (*causa essendi*): si Dios deja de causar, dejan las creaturas de ser.

Pero queda una dificultad: si Dios "necesariamente" tiene que estar causando, entonces el universo sería una manifestación necesaria del ser de Dios, con lo cual se roza nuevamente el panteísmo. Santo Tomás tiene que aclarar entonces que de ningún modo la creatura es necesaria con respecto a Dios. Que Dios la crea "libremente". Remite para ello al libro II, donde tratará nuevamente esta cuestión, pero ahora, en el argumento

central, aunque largo, hay una densa expresión que da en la tecla de la cuestión. Veamos.

2. Argumento central

Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum". "... Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Esto es: "Puede la voluntad, según su naturaleza, querer que no exista cualquier cosa que no sea Dios…". "… Luego, puede Dios querer que no exista cualquier otra cosa distinta de Él. Y por tanto no quiere necesariamente las cosas distintas de Él".

Con esto Santo Tomás está desarrollando breve, pero densamente, el argumento central del libre albedrío, que volverá a tocar en el libro II y que ya había desarrollado en la I-II de la *Suma teológica*. La voluntad como vimos es el apetito intelectual del bien. Luego la voluntad no puede no querer el bien. Pero puede no querer algún bien en la medida de la no-perfección del bien; esto es, en la medida que de algún modo tenga algo de no-bien (que puede ser negación o privación; eso lo analizaremos mejor entre los libros II y III). Ahora bien: hemos visto que el bien es Dios. Es el bien absoluto, porque es el ser aboluto, dado que es lo no-finito. Por tanto es obvio que Dios se quiere necesariamente a sí mismo, pues es el bien absoluto. Pero toda creatura, al ser participada, es finita, por tanto, no perfecta como Dios, por tanto im-perfecta, y en le medida de esa im-perfección toda voluntad (divina o humana) puede no quererla. Luego Dios no está obligado de ningún modo a crear, a dar el ser, pues lo finito no determina de ningún modo su voluntad. Por ello dice Santo Tomás: "… Puede la voluntad, según su naturaleza, querer que no exista cualquier cosa que no sea Dios…" y concluye: "… Luego puede Dios querer que no exista cualquier otra cosa distinta de Él. Y por tanto no quiere necesariamente las cosas distintas de Él".

3. Anexo

Acercándose como siempre al límite de la razón y por lo mismo al límite del lenguaje, Santo Tomás trata en el capítulo siguiente una obvia dificultad: si Dios puede libremente crear o no crear, en absoluto o tal o cual creatura, parece estar "en potencia" de hacerlo, y por tanto parece que cuando pasa al acto "se perfecciona", lo cual es contradictorio con la perfección de Dios. Santo Tomás hace entonces una de sus típicas distinciones. Un agente (todo el que opta) puede elegir un fin perfeccionándose cuando lo elige, o puede ser que la voluntad sea ontológicamente perfecta y la opción nada le agrega. Este es el caso de Dios, que no se perfecciona con su opción. Si la pregunta es por qué entonces opta por crear, Santo Tomás se irá acercando paulatinamente a la única respuesta que la razón puede dar en armonía con la fe: precisamente por un acto de liberalidad absoluta; o sea, porque quiere hacer participar a la creatura de su bondad, sin obtener por ello la más mínima perfección ontológica adicional. La analogía podría ser la siguiente: si un eximio pianista se ofrece a darme clases y yo participo de la belleza de su música, ¿se perfecciona en algo el respecto de su música? Y si no obtiene nada a cambio,

¿no diríamos que lo hace por pura bondad? Pero como es finito, siempre se perfecciona en algo; en el caso de lo infinito, tendríamos la "pura" bondad. Esta es precisamente la contrapartida a la ilusión óptica de egoísmo que el lector tiene al leer en Santo Tomás que Dios se ama a sí mismo principalmente y a las cosas creadas por Él en la medida que participan de (su ser) Él.

---

35. Capítulo 83. *Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis* (Dios quiere algo distinto de sí con necesidad de suposición)

1. Contexto

Nuevamente, para responder a la idea de providencia que va desplegando, Santo Tomás tiene que responder a un voluntarismo absoluto. En efecto: si todo lo que Dios quiere lo quiere libremente, Dios no estaría "obligado" a ningún orden, y por tanto que B se siga necesariamente de A, en el orden creado, sería contradictorio con la voluntad de Dios que, si quisiera, podría no querer "B". Pero, conforme a su noción de orden en el universo creado, ya vista, Santo Tomás sostiene que Dios quiere necesariamente B en caso de *que sea contradictorio* no B "si A"; esto es, si B se sigue necesariamente de A, y Dios quiere A, entonces Dios quiere necesariamente B, bajo el supuesto de que quiere A ("con necesidad de suposición"). Santo Tomás nunca dijo que solo Dios es necesario y lo demás totalmente contingente. Como veremos en el capítulo II, y como se ve en el intrincado razonamiento de la tercera vía, hay en el universo una necesidad condicionada: relaciones inter-esenciales que, como vimos, implican cierta necesidad en el orden físico, aunque en la ciencia actual no pueda ser conocida sino conjeturalmente. Por lo demás, que Dios "deba" seguir al principio de no contradicción, ya lo hemos visto, no es una aporía: porque el principio de no contradicción no es un principio lógico añadido a Dios, sino que es Dios mismo, en tanto que la no contradicción es un trascendental del ente: todo ente es no contradictorio consigo mismo. (En esa estructura ontológica de la coherencia se basa luego toda la lógica como ente de razón con fundamento remoto *in re*).

2. Argumento central

Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est

Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

Esto es: “Todo el que quiere algo, necesariamente quiere aquellas cosas que por necesidad se requieren para ese algo, a no ser que intervenga defecto de su parte, ya por ignorancia, ya porque a veces alguna pasión le desvía de la recta elección de lo que se ordena a tal fin; lo cual no puede decirse de Dios. Luego si Dios, queriéndose, quiere algo distinto de sí, es necesario que quiera todo lo que para aquello que quiso se requiera necesariamente; como es necesario que Dios quiera que exista el alma racional, supuesto que quiere que exista el hombre”.

En la primera frase Santo Tomás parece referise solo la la necesidad de medio (los medios que son necesarios para tal fin), pero por el afortunado ejemplo de la conclusión, está pensando también en los accidentes propios que se derivan de una esencia. Por ello dice “… todo el que quiere algo, necesariamente quiere aquellas cosas que por necesidad se requieren para ese algo”, y luego añade lo que obviamente no compete a Dios, “… a no ser que intervenga defecto de su parte, ya por ignorancia, ya porque a veces alguna pasión le desvía de la recta elección de lo que se ordena a tal fin; lo cual no puede decirse de Dios”. Entonces concluye: “… Luego si Dios, queriéndose, quiere algo distinto de sí, es necesario que quiera todo lo que para aquello que quiso se requiera necesariamente…”. El ejemplo es esencial: “… como es necesario que Dios quiera que exista el alma racional, supuesto que quiere que exista el hombre”. (O sea: como es necesario que Dios quiera el alma racional, supuesto que haya creado un ser humano). El ejemplo es, decimos, esencial, fundamental, pues Santo Tomás está pensando ya no en una necesidad de medio, sino en una relación inter-esencial: aquello que se sigue necesariamente, dada la naturaleza de algo. Y efectivamente, como veremos en el libro II, la naturaleza misma del ser humano es un alma racional que organiza un cuerpo; luego si Dios da el ser a un ser humano, da el ser al alma racional, necesariamente, y no puede querer una cosa sin la otra, y, como veremos, del alma racional se desprende la voluntad del libre albedrío, que tampoco pueden ser no queridos por Dios, supuesto que haya dado el ser al un ser humano. (Ese dar el ser, ese crear, claro que es libérrimo).

3. Anexo. Creación y libre albedrío en el ser humano

Esto es esencial para ciertos debates actuales. Porque ya hemos visto que, según el método hipotético-deductivo, el orden físico, aunque tenga en sí mismo relaciones inter-esenciales (y seguro que las tiene, pues de todas las naturalerzas finitas se desprenden accidentes propios), no puede ser conocido sino conjeturalmente; pero el conocimiento del ser humano es diferente. Como veremos en el libro II, la inteligencia y la voluntad, como accidentes propios de la naturaleza humana, pueden ser conocidas con demostraciones racionales que no van por el método hipotético-deductivo, y permiten afirmar una espiritualidad y libertad del ser humano más allá de los límites del método hipotético-deductivo en las diversas ciencias naturales y sociales. Esto es fundamental para una fenomentología de las ciencias sociales (Husserl, Schutz) y también para la afirmar la espiritualidad humana, con una diferencia esencial, y no de grado, con la

evolucuión de los mamíferos y con la llamada inteligencia artificial. Pero este punto abre también a la armonía razón-fe en las relaciones entre Dios y el ser humano, la providencia y el peculiar misterio del mal. Si Dios crea al ser humano, necesariamente lo crea con libre albedrío o, de lo contrario, no es ser humano. El libre albedrío no es un mal sino una perfección, pero deja abierta la posibilidad de una opción contraria al fin último del ser humano, que es la esencia misma (como descripción fenomenológica) de aquella privación que llamamos mal moral. Luego Dios no puede crear al ser humano sin permitir, al mismo tiempo, (no querer directamente) el misterio del mal con todas sus consecuencias en la historia de la salvación y en la historia humana, todo lo cual se condensa en un solo acto de la ciencia de visión divina que se identifica con el mismo Dios (siendo esto último inconcebible para el ser humano y solo afirmable por deducción).

---

36. Capítulo 85: *Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit.* (La voluntad divina no suprime de las cosas su contingencia, ni les impone necesidad absoluta)

1. Contexto

Después de demostrar en el capítulo anterior (el 84) que Dios no puede querer lo contradictorio, por lo que vimos hace poco, Santo Tomás se sumerge nuevamente en un análisis de la providencia. De igual modo que la ciencia de visión no quita la contingencia de las cosas que en sí mismas son contingentes, así también la voluntad divina tampoco quita la contingencia, en el sentido de que se podría pensar que, aunque suene paradójico, "necesariamente existe lo que Dios quiere que exista", no por su naturaleza, pero sí por la voluntad de Dios, que sería inapelable. Una vez más aclara Santo Tomás esta cuestión, tratando de distinguirse del estoicismo, que imponía a todo el universo una necesidad que anulaba la contingencia, y compatibilizando también, la voluntad divina con la libertad humana. A este aspecto volveremos en el anexo.

2. Argumento central

Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, si Deus aliquid vult, illud erit. Consequens tamen non oportet esse

necessario.

Esto es: "La necesidad por suposición en la causa no puede implicar necesidad absoluta en el efecto. Mas Dios quiere algo en la creatura no con necesidad absoluta, sino solo con aquella necesidad que es por suposición, como arriba se ha demostrado (capítulo 83). Luego de la voluntad divina no puede concluirse en las cosas creadas una necesidad absoluta. Y solo esta excluye la contingencia; pues la contingencia respecto a una de dos posibilidades se hace necesaria por la suposición, como que Sócrates se mueva si corre es necesario. Por lo tanto, la voluntad divina no excluye de las cosas queridas la continencia; no se sigue, pues, si Dios quiere algo, que ello ocurra necesariamente; sino que es verdadera y necesaria esta condición: si Dios quiere algo, así será; el consecuente, empero, no es preciso que sea necesario".

Recordemos que, cuando vimos el capítulo 67, la argumentación se concentraba en lo siguiente: la proposición "si Sócrates corre, entonces Sócrates corre" es necesaria en tanto proposición condicional, porque es necesario que si p, entonces p, pero "p" puede ser en sí mismo contingente; en ese caso hablábamos de *necessitas consecuentiae* (la necesidad de la proposición condicional en tanto tal), en armonía con una negación de la *necessitas consecuentis*. (Esto es, el segundo miembro de la proposición condicional "Sócrates corre" no es necesario ontológicamente). Ahora bien: en la ciencia de Dios, agregábamos que "si Dios ve que Sócrates corre entonces Sócrates corre", porque el ver de Dios es infalible, y él "ve" el decurso del tiempo de las creaturas en su eterno presente. Ahora bien: el ver de Dios es un ver creador en el caso de la ciencia de visión, porque esta última trata de las creaturas —esto es, de las cosas creadas—, que son creadas por un acto de la voluntad de Dios. Entonces es claro que lo que Dios quiere que exista necesariamente existe, pero no por su naturaleza, sino por la voluntad de Dios. Esa distinción es esencial. Por eso Santo Tomás dice: "… La necesidad por suposición en la causa no puede implicar necesidad absoluta en el efecto"; esto es, que Sócrates corra no implica necesidad absoluta, sino en todo caso condicionada a que Dios quiera que Sócrates corra, y lo mismo con respecto al ser (la existencia) de Sócrates. Continúa Santo Tomás: "… Mas Dios quiere algo en la creatura no con necesidad absoluta, sino solo con aquella necesidad que es por suposición, como arriba se ha demostrado (capítulo 83)". Es lo que hemos visto: si Dios quiere crear algo, lo creará, porque su voluntad es inapelable, pero ello no da necesidad ontológica a la cosa creada en cuanto a que su naturaleza reclame necesariamente el estar siendo creado. Por ello afirma Santo Tomás: "… la contingencia respecto a una de dos posibilidades se hace necesaria por la suposición, como el que Sócrates se mueva si corre es necesario". Tenemos que distinguir ahí dos casos. Uno, que exista algo porque Dios quiera que exista: ahí el supuesto es la voluntad de Dios, no la naturaleza de la cosa. Pero también —y esto es fundamental— la necesidad de algo con respecto a otra cosa, como ya hemos visto. En este ejemplo, el moverse está implicado necesariamente en el correr; por eso si Sócrates corre, necesariamente se mueve; luego si Dios quiere que Sócrates corra, necesariamente quiere que se mueva, no porque el que Sócrates se mueva sea necesario, sino porque

está implicado necesariamente en su moverse; luego si Dios quiere que Sócrates corra no puede no querer que se mueva. Pero ello no conlleva necesidad al moverse; podría Sócrates no moverse, en cuyo caso Dios no lo tendría que crear, porque al ser creado como viviente, se mueve.

Entonces podemos entender la conclusión de Santo Tomás: "Por lo tanto la voluntad divina no excluye de las cosas queridas la contingencia (*esto es, la contingencia en sí misma de ciertas cosas, como el correr de Sócrates)*; no se sigue, pues, si Dios quiere algo, que ello ocurra necesariamente; (*esto es, necesariamente en tanto a su naturaleza*), sino que es verdadera y necesaria esta condicional: si Dios quiere algo, ello será; (*o sea: es necesario que sea lo que Dios quiere, pero por la omnipotencia e infalibilidad de su voluntad, no por la necesidad en sí de lo creado; ni tampoco es necesaria una consecuencia en sí misma, sino que a veces es necesaria supuesta cierta naturaleza, como el libre albedrío en el ser humano o el moverse en el correr de Sócrates; y por ello concluye Santo Tomás)*: el consecuente, empero, no es preciso que sea necesario".

3. Anexo. Providencia y libertad, primera aproximación

Cuando veamos y analicemos el libro III, volveremos a tratar el tema de la providencia y la libertad. Por ahora vemos que el conocimiento divino de una acción libre no le quita a esa acción libre lo que de libre tiene, pues, como vimos, que sea necesario, en la ciencia divina, que "si Sócrates corre entonces Sócrates corre" no le quita la contingencia la proposición "Sócrates corre", quien podría decidir no correr. Y tampoco la voluntad divina le quita el libre albedrío, pues este último es una propiedad, una perfección de la voluntad, que por ende es sostenida en el ser al ser creada, pero el ser sostenida en el ser no le da necesidad en tanto a su naturaleza; ni tampoco el sostener en el ser, por parte de Dios, hace que la voluntad quiera necesariamente algo que en sí mismo sea imperfecto. Por lo demás, que incontables y por lo mismo infinitos actos libres de los seres humanos se estén encontrando segundo a segundo, dando por resultado consecuencias no buscadas permanentemente, que abren ciertos universos y cierran otros, no es incompatible, precisamente, con la infinito de la ciencia de visión de Dios, que en un solo acto de inteligencia y de voluntad, indentificados con el mismo Dios, puede contemplar en su eterno presente la infinitud numérica de las incontables circunstancias que dan lugar a ciertos resultados y no a otros. Eso ya lo vimos. Esto es, que sea en sí mismo contingente que Juan se encuentre con María por primera vez no es contradictorio con que en la providencia de Dios los "cursos" de Juan y María estén pre-vistos para encontrarse, ni tampoco sostener en el ser a sus respectivas voluntades quita la libre decisión que tomen (por ejemplo, de casarse o no), de la que depende a su vez nada más ni nada menos que el nacimiento de un ser humano; y así sucesivamente. Nada de esto quita el misterio que para la inteligencia humana tiene esta relación (entre providencia y libertad), pues la infinitud de la providencia divina excede precisamente a todo lo que podemos imaginar y concebir, y solo queda deducirla, como consecuencia necesaria, de lo no-finito en Dios. Menos aún quita todo este razonamiernto el misterio entre la gracia

de Dios y la voluntad divina y la permisión del pecado, sino que, nada más pero nada menos, solo nos muestra parte de la razonabilidad de que solo Dios infinito pueda tener un plan con lo esencialmente contingente. Con los intensos debates teológicos habidos entre jesuitas y dominicos, en su momento, por esta cuestión, tal vez se pretendía pedirle a la razón humana más de lo que puede decir en estos casos y creo que excedían la parquedad, el laconismo, la sencillez y la precisión contextual del texto de Santo Tomás, como luego seguiremos viendo. Son todas hipótesis teológicas, cuestiones libres entre teólogos, interesantes y divertidas; una verdadera ocasión para juntarse a cenar y jugar con los argumentos. Solo un racionalismo ingenuo pudo convertir esas hipótesis en debates tan agrios y denuncias mutuas de heterodoxia, en relación con temas tan absolutamente opinables.

---

37. Capítulo 86. *Quod divinae voluntatis potest ratio assignari*. (Que se puede señalar una razón de la voluntad divina)

1. Contexto

Como veremos en el libro III, según Santo Tomás todo agente obra por un fin, y no solo el agente imperfecto, al que el fin de su hacer u obrar lo perfecciona. Pero entonces, ¿cuál es el motivo por el que Dios quiere algo? Como dijimos, hacer partícipe de algo a la creatura en su propia bondad. Por eso en su respuesta Santo Tomás se remite de vuelta, aunque sin nombrarla, a la providencia.

2. Argumento central

Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

Esto es: "Pues el fin es la razón de querer las cosas que a él se ordenan. Mas Dios quiere su propia bondad como un fin; y todas las demás cosas las quiere como cosas que se ordenan al fin. Por lo, tanto su bondad es la razón por la cual quiere las demás cosas que son distintas de Él".

O sea: ¿cuál es la razón por la que Dios quiere algo? Él mismo. La cosa creada tiene bondad participada; luego es querida en tanto participa del bien en tanto bien, que es Dios. Por lo mismo, el único motivo por el que Dios puede querer este o tal cual plan de su providencia es el orden de las creaturas a él mismo, no estando obligado sin embargo, a ninguna perfección del universo en particular, pero sí a la perfección del plan en tanto pensado por Dios, que se identifica con Él mismo. Dios hace participar de su bondad a la

creatura, en tal medida o tal otra; ello es perfecto en tanto providencia de Dios, aunque la creatura en particular es imperfecta y Dios no está obligado a ella en ningún sentido.

3. Anexo. ¿El mejor de los mundos posibles?

Esta perespectiva de Santo Tomás se enfrentará luego con la de Leibniz, o con su interpretación habitual, según la cual Dios estaría “obligado” a crear el mejor mundo posible, porque hacer lo contrario sería contradictorio con la perfección de Dios. Ahí cabe hacer la siguiente distinción: claro que la providencia de Dios es perfecta, pero hemos visto y seguiremos viendo —y ello es una de las mayores sutilezas de la metafísica de Santo Tomás— que dicha providencia es compatible con cualquier grado de perfección entitativa de la creatura, pues está en la providencia de Dios tolerar las imperfecciones de la mism. Por ello es sintomático que Leibniz no haya podido sostener la tensión ontológica entre providencia y libertad, cayendo en un necesitarismo que borraba en última instancia el libre albedrío del ser humano y, coherentemente, el de Dios.

Desde un punto de vista existencial —esto es, en cuanto a la relación del ser humano con Dios y el sentido de la vida humana— que Dios nos ame en tanto participamos de la bondad no implica que seamos para él un mero instrumento, implicando ello que Dios sea incapaz de mirarnos como personas, porque ello atentaría contra la bondad de Dios. Dios nos mira como un tú, al que es valioso amar por sí mismo, porque en el misterio de la Encarnación el sacrificio de Cristo en la cruz implica ese tipo de amor. Que Dios haya dado su vida por cada ser humano, cuando, precisamente, no tenía necesidad alguna de hacerlo, es un acto de misericordia infinita, que solo podía provenir del mismo Dios.

---

38. Capítulo 88. *Quod in Deo est liberum arbitrium.* (En Dios hay libre albedrío)

1. Contexto

En el horizonte judeocristiano, Dios crea libremente. No hay emanación necesaria de Dios a las cosas, porque ello es un panteísmo que borra la distinción esencial entre el Dios personal del Antiguo y el Nuevo Testamento, por un lado, y su creación por otro. Santo Tomás trata de explicar, por consiguiente, de qué modo y en qué sentido Dios es libre al crear, dado que el paso de una elección a otra parece alterar la inmutabilidad divina.

2. Argumento central

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit

O sea: "pues el libre albedrío se dice respecto de aquellas cosas que alguno quiere no por necesidad, sino por propia decisión; por lo cual en nosotros hay libre albedrío respecto de aquello que queremos, como correr o caminar. Y Dios no quiere con necesidad las cosas distintas de sí, como arriba se ha demostrado (capítulo 81). Luego es propio de Dios tener libre albedrío".

Nos falta contexto, pues aún no hemos comentado el libre albedrío en Santo Tomás, pero hay que tener en cuenta que en él hay una distinción importante (y que subraya también en este capítulo más abajo) entre voluntad y libre albedrío. La voluntad subraya el apetito intelectual por el bien. Todo lo contrario de lo violento, pero, a su vez, la voluntad no puede no querer el bien. En el caso de Dios, dado que "el" bien es Él mismo, Dios no puede no quererse a sí mismo, como más arriba se ha demostrado, aunque ello es "libre" en cuanto "no violento". El libre albedrío subraya, en cambio, un querer de la voluntad no necesario respecto a aquello que se quiere. Ello es propio de los bienes finitos, que por su finitud no son "el" bien y por ende pueden ser no queridos por la volutad. Dios no es, como vimos, un receptáculo de ideas finitas eternamente existentes, pero analógicamente se puede decir que, respecto a todo aquello que su ciencia de simple inteligencia puede "pensar", Dios es libre de crearlo (quererlo) o no, pues (como ya está demostrado) Dios no quiere necesariamente nada distinto de sí. Con ello Santo Tomás logra su objetivo: en Dios hay, en ese sentido, libre albedrío, que —claro está— se identifica con su voluntad, que a su vez se identifica con Él mismo.

3. Anexo. Creación y mutación, primera aproximación

a) En este momento Santo Tomás no se introduce en el problema de la mutabilidad de Dios; ello hay que verlo en el contexto del capítulo II, que comentaremos después, cuando afirma que la creación no es cambio. En este sentido, debemos afinar otra vez la distinción entre imaginar, concebir y deducir. Nuevamente, para el modo finito y humano de pensar, la creación es típica de alguien que está en una línea de tiempo y en determinado momento decide "crear" algo, como un poema, y lo hace, y al hacerlo, no solo cambia, sino que se perfecciona. Obviamente, poco de ello es aplicable a Dios: ya hemos visto que está fuera del tiempo y que su inteligencia y su voluntad son perfecciones, no perfeccionamientos, que se identifican con su esencia. La creación divina es, como veremos en el libro II, un dar de la nada a-temporal y sin mutación, porque el cambio es el paso de un modo de ser a otro modo de ser, mientras que la creación es paso "de la nada" al ser creado. Todo ello no es imaginable ni concebible para el intelecto humano, pero sí *deducible* a partir de un razonamiento que veremos con detenimiento en el libro II de la *Suma contra*

gentiles que en líneas generales es el siguiente: Dios es causa de la creatura, pero no como una parte de Dios contraído, porque ello negaría la distinción esencial entre Dios y la creatura, ya deducida, ni tampoco a partir de una materia pre-existente, porque entonces re-trotraemos el tema a qué ha creado esa materia pre-existente con lo cual negaríamos lo ya deducido: a saber, que Dios es causa *essendi* de la creatura (por ello es en la creatura sin ser la creatura). Por lo tanto, a partir de deducir que crear es dar el ser de la nada, deducimos que hay casualidad, sí, pero no cambio, porque el cambio es de un modo de ser a otro modo de ser, y la creación es de la nada al ser (creado). Luego si no hay cambio la creación no está en ninguna línea de tiempo (aunque por fe sepamos que las creaturas no siempre estuvieron siendo creadas), ni de cambio; luego Dios no cambia, porque su ser es su voluntad, y esta es esa misma voluntad que decide crear esto o aquello, que está pensado y querido, desde toda la eternidad, en y por Dios, en un mismo acto divino que se identifica con su mismo ser.

b) Todo esto forma parte, volvemos a decir, de la razonabilidad del misterio de la providencia, esencial en un Dios judeocristiano que ha dejado de ser una idea inmutable despreocupada de lo humano, para pasar a ser Dios, sí, el único, eterno e inmutable, y creador, al mismo tiempo; y por ello creador del ser humano, y por ello su juez, un juez lleno de misericordia que en el mismo acto fuera de todo tiempo decide perdonar. Por ello es Dios Redentor; y por ello es el Dios de la Antigua Alianza, de Abraham, Isaak y Jacob; y al mismo tiempo el Dios de la Nueva Alianza, Cristo, que revela plenamente al Dios personal que sale a nuestro encuentro, que nos ama, sufre, llora y muere por nosotros en la cruz. Sí, todo esto es diferente a la idea de bien de Platón o del acto puro de Aristóteles, pero no podía ser propiamente cristiano sin asumir y transformar a ese Dios "uno", que había irrumpido en la mente humana derrumbando a los dioses humanos, creados a imagen y semejanza del hombre. El cristianismo supera a una razón no cristiana, pero no negándola, sino asumiéndola: ese es San Pablo dialogando en el areópago; ese es el San Pablo hablando de lo visible, que conduce a la invisible; ese es San Justino diciendo que el cristianismo es la verdadera filosofía; esa es toda la tarea de toda la patrística hasta San Agustín y luego de la escolástica hasta Santo Tomás. Ese es el mismo cristianismo que, al hablar a todo no cristiano, habla a la razón del no cristiano: una razón análoga, que ya no es la elevada por la ciencia infusa ni la supuestamente destruida por el pecado; es la razón de la naturaleza caída, que aún puede ver el fondo finito de su ser y mirar por ende a la gracia de Cristo, como aquello que elevará esa finitud al culmen de su ser, siendo ese "ver el fondo finito de su ser" el acto supremo de razón.

---

39. Capítulo 91: *Quod in Deo sit amor.* (En Dios hay amor)

1. Contexto

Por un lado, Santo Tomás ha dicho ya que en Dios hay amor al hablar de su voluntad, y de qué modo Dios se quiere a sí mismo y a las creaturas. Pero el tratamiento del amor en Dios como virtud, que corresponde a Dios en tanto persona que se entrega por los demás, tiene en el contexto judeocristiano de Santo Tomás una importancia tal que hay que reforzar conceptualmente el tema.

2. Argumento central

Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Esto es: “Puesto que cada uno naturalmente quiere y apetece, a su modo, su propio bien, si pertenece a la esencia del amor que el amante quiera o apetezca el bien del amado, es consiguiente que el amante se tiene al amado como aquello que es con él, en cierto modo, uno; por lo cual, la esencia propia del amor parece consistir en que el afecto de uno tienda al otro, como hacia el que de algún modo es uno con él; por lo cual ha dicho Dionisio (*De los nombres divinos*, capítulo 4) *que el amor es virtud unitiva*. Luego cuanto mayor es aquello por lo cual el amante es uno con el amado, tanto más intenso es el amor; pues amamos más a aquellos con quienes nos une el origen de la generación, o el trato contínuo, o algo así, que a aquellos otros con los cuales solo nos une la participación de una misma naturaleza humana. E incluso más: cuanto más íntimo y más unido al amante es aquello que es motivo de la unión, tanto más firme es el amor; por lo cual a veces el amor que proviene de alguna pasión se hace más intenso que el amor que procede del origen natural o de algún hábito, si bien pasa más fácilmente. Y aquello por lo cual todas las cosas se unen a Dios, es decir, su bondad, que todas ellas imitan, es lo máximo y lo más íntimo de Dios, ya que Él mismo es su bondad. Por lo tanto, hay en Dios amor no solo verdadero, sino también perfectísimo y firmísimo”.

Hay en esta respuesta de Santo Tomás un pqueño tratado del amor aplicable

universalmente. En primer lugar, parece establecer Santo Tomás un curioso principio de "egoísmo" universal, al decir "… Puesto que cada uno naturalmente quiere y apetece, a su modo, su propio bien", que, como vemos, no se trata de egoísmo en el sentido moral de desinterés por el prójimo, sino en el sentido de que todo agente obra por un fin y que ese fin es necesariamente un bien para el agente; esto es: el agente no puede no querer "su propio" bien, aunque ello se despliega, como todo en Santo Tomás, *analógicamente*.

Como confirmación de que no está hablando de egoísmo en sentido moral, tenemos el segundo párrafo, donde está la esencia del amor moralmente considerado: "… pertenece a la esencia del amor que el amante quiera o apetezca el bien del amado" (el "… si…" es contextual). O sea el que ama quiere el bien del amado como objeto propio del amor. Va hacia el otro, hacia el bien del otro, no al propio bien en primer lugar, sino al bien del otro que es, entonces sí, su propio bien.

De lo cual se infiere esta consecuencia: "… es consiguiente que el amante se tiene al amado como aquello que es con él, en cierto modo, uno". Es decir: como ambos amantes quieren respectivamente el bien del otro, ambos se unen en un bien común a ambos que es su propio bien: Juan quiere el bien de María y María el bien de Juan; por ende lo que es bueno para uno es bueno para el otro. Al amar a María Juan se ama a sí mismo y al amar a Juan María se ama a sí misma, pero no porque el objeto del amor de María sea María, ni Juan el de Juan, sino precisamente porque el objeto del amor es el bien del otro.

Por lo tanto, cuanto más intenso es ese bien común, más intenso es el amor: "… Luego cuanto mayor es aquello por lo cual el amante es uno con el amado, tanto más intenso es el amor". Es interesante que Santo Tomás ejemplifique esto no con un amor abstracto a la humanidad, sino con amores en los cuales hay motivos concretos para esa intensidad del bien común: las relaciones de padre a hijo o el trato contínuo (sutilísima observación que se adelanta en cierta medida a Adam Smith). Y entonces pasa Santo Tomás de lo más intenso a lo más íntimo (detalle psicológico fundamental), por lo cual el amor pasional puede ser más intenso, aunque más fugaz (otra vez, observación psicológica básica para el amor entre los sexos: la permanencia del amor viene de la promesa, no de la intensidad de la pasión, aunque esta última tiene que existir para que haya luego promesa).

Ahora bien: lo más intenso, lo más íntimo, del bien común con el cual amante y amado se unen, es la bondad de Dios, por la cual todas las creaturas aman a Dios, pues "imitan" —esto es, participan de— esa bondad al amar participadamente su bien. Luego hay entre Dios y las creaturas una relación de máximo amor, al estar unidas por la bondad divina, que es Dios mismo.

Pero esta explicación parece concentrar el asunto en el amor de las creaturas a Dios. ¿Ama Dios a las creaturas? En cierto modo ya lo hemos visto: para crearlas, tiene que amarlas; pero como el objeto del amor de Dios es primariamente Dios, Dios hace (sin

necesidad alguna) participar a las creaturas de su bondad (pues el crear es dar participadamente el ser y por tanto participadamente la bondad). Esto, como ya comentamos, es eminentemente generoso, pues Dios nada necesita ni nada gana con la bondad de la creatura; de igual modo, aunque analógicamente, que un gran pianista nada se perfecciona porque me de una clase gratuitamente y me haga participar de sus modo de su ser musical. Esto lo reafirma Santo Tomás en el capítulo 93, cuando dice: "… Como arriba se ha demostrado (capítulo 74), el fin último por el cual quiere Dios todas las cosas no depende en modo alguno de aquellas cosas que se ordenan al fin, ni en cuanto al ser ni en cuanto a perfección alguna; por lo cual no quiere comunicar a alguien su bondad, para que por esto ella aumente en algo, sino porque el mismo comunicar le es conveniente, como a fuente de bondad. Mas el dar no por algún provecho que se espera del don, sino por la misma bondad y conveniencia de este, es un acto de liberalidad, como se ve por el Filósofo (*Etica,* capítulo 6). Luego Dios es sobremanera liberal y, como dice Avicena (libro II, capítulos 28 y 29), *solo Él puede llamarse propiamente liberal*, pues todo otro agente que no sea Él, por su acción espera o adquiere algún bien, que es el fin pretendido. Y esta liberalidad de Dios la señala la Escritura diciendo: *Abriendo Tú la mano todas las cosas se llenarán de bondad (Salmo* CIII, 28). Y: *Quien da a todos con largueza y no reprocha* (Sent. I, 5)".

Esto es: Dios comunica a las creaturas su bondad y es obvio que nada se perfecciona por ello ni nada obtiene, y por ende comunica su bondad por máxima liberalidad (generosidad). Se podrá decir que los grandes santos también lo hacen, pues quieren el bien de los demás con total desinterés. Ahí el problema es qué quiere decir "total". Pues obviamente son santos porque su caridad los hace amar a los demás por sí mismos, no buscando ningún provecho personal con ello, pero ahí está la paradoja: dado que son humanos, ahí está su máximo perfeccionamiento personal. Necesariamente se perfeccionan, aunque no lo quieran como objeto de su acción, al buscar el bien del otro, y por ello "se santifican"; esto es, pasan de menos a más santos, a una mayor radicación de la gracia de Dios (la caridad). Dios, en cambio, no se perfecciona, porque es totalmente perfecto y por ello su liberalidad es absoluta.

3. Anexo

a) La importancia de esta cuestión para Dios en tanto redentor

Recordemos que, en el contexto judeocristiano de la Antigua y Nueva Alianza, que Dios sea amor no es un mero slogan bonito, sino el eje central de la fe: Dios es la persona que sale al re-encuentro con el ser humano caído por el pecado original. Una donación total de sí mismo a la que Dios no está obligado por justicia; un sacrificio infinito, que solo es compatible con Dios en tanto amor infinito, capaz de elevar el amor a la entrega máximamente desinteresada de sí; que solo puede hacer un Dios absoluto que nada necesita de la creatura. Que Dios sea redentor se sabe por la fe, pero la armonía con la razón implica demostrar que el amor de Dios es liberalidad infinita.

b) Los tres niveles del amor

El pequeño y denso tratado del amor que Santo Tomás nos entrega es muy importante en cuanto a sus enseñanzas para el amor humano, tan diluído a principios del siglo XXI. El amor entre hombre y mujer tiene un nivel erótico que es indispensable. El enamoramiento, tan sublimado y simbolizado, es y debe ser un deseo sexual por el otro (amor concupiscible). Pero la reducción del amor a ese nivel induce a su fugacidad, como muy bien está reconocido en el texto de Santo Tomás. Debe completarse con dos niveles más, que tienen que ver con la madurez psicológica de la persona. El segundo nivel es el *amor deliberationis*, un amor de deliberación; esto es, un momento de reflexión intelectual sobre si el amado es en sí mismo compatible con el propio proyecto personal; o sea, con la propia vocación. Parece egoísta, pero no lo es: si vamos a buscar el bien del otro, el otro no debe ser incompatible con el proyecto de vida que emerge de la propia vocación; esto es, el propio ser llamado a su plenitud.

Por tanto, tanto el primer como el segundo nivel siguen mirando al otro en tanto "para mí". Es absolutamente indispensable un tercer nivel, que corona y asume a los dos anteriores; un nivel que implica el "yo para el otro" y no "el otro para mí". Es el nivel de la entrega, de buscar el bien del otro en tanto otro; es el nivel de la promesa, del compromiso, del sacrificio. Es un nivel donde entran esencialmente la voluntad y el libre albedrío, con una decisión de por vida, implicando una máxima entrega que paradójicamente nos plenifica. Es este nivel el que hace que el amor sea indisoluble, asumiendo y elevando la pasión erótica que, librada a sí misma, carece de libertad y es dependiente de los vaivenes siempre cambiantes de la psiquis humana después del pecado original. Lo único que permite seguir amando es la promesa: una promesa que, hecha en un presente, abraza en un futuro cuasi-eterno a la persona amada. Por eso el *sí* del matrimonio se da antes de la consumación del matrimonio, en un momento de libertad, y no en el momento de la total unión sexual, que es la plenitud de la entrega mutua, pero donde psicológicamente, en el momento de la máxima pasión, ya no es posible decir *sí* o *no*.

Este tercer momento es el que, por lo tanto, saca al otro de la sola razón instrumental, donde "lo otro" es siempre relación medio/fin "para mí", "instrumenro a mi servicio", que está perfectamente bien para la cosa-no-persona, pero no para una persona cuya dignidad ontológica no es reducible a la categoría de instrumento. Dadas las complicaciones de nuestra psiquis, nunca estamos seguros de que el otro no haya sido reducido a solamente "lo que me conviene" (el "ser para mí"), excepto que hagamos una promesa de amor total e indisoluble que garantice que el otro no es una cosa con devolución o fecha de vencimiento, como un producto que se compró[125]. Esa promesa explica

también que el amor al otro pueda ser estable en medio incluso de enamoramientos que se sientan, pero no se con-sientan. El amor al otro es total o no es amor; meditar todo esto es importante para amar, aunque hay que comprender lo difícil que es esto para un corazón humano herido por el pecado original, por lo cual el amor humano ha sido elevado a sacramento[126].

c) El tema del "objeto" en Freud[127].

Freud no vio este tercer aspecto, pero que no lo haya visto no quiere decir que sea falso el aspecto que él sí vio. Él advirtió que la psiquis humana es, al nacer, una entera pulsión de vida, que se dirige hacia la madre como "objeto". Toda la posterior evolución de la psiquis implica cortar esa sola relación hacia la madre y re-direccionar esa libido hacia otro objeto sexual que no sea ni la madre ni los hermanos. Esa evolución de la psiquis, que incorpora además las pautas de la humana convivencia, no se da sin precios, que son las reurosis.

Por lo tanto hay un componente originario de nuestra psiquis que es "narcisista-egoísta" (no como tema moral, claro): el otro es primero un objeto absoluto; luego aparece el límite de ese objeto para re-direccionarse a otro "objeto"; pero siempre el otro es visto como "objeto de la pulsión"; o sea, como un "para mí". Eso es sano, porque ese es precisamente el componente erótico del amor humano entre los sexos, que tiene que estar, y cuya negación lleva a neurosis gravísimas. Pero, como vimos, no es lo que termina de "conformar" al amor matrimonial: para ello es necesaria una promesa que supera lo solamente erótico sin negarlo, sino integrándolo a la dimensión propiamente espiritual-corpórea de la persona humana.

Pero lo más delicado no es esto, sino que muchas veces la vivencia religiosa aparece como una ilusión donde Dios es visto como un "objeto de deseo" de la pulsión de vida originaria. O sea: Dios es visto como el "para mí" absoluto; como un objeto total de satisfacción, que va a compensar la no-tolerancia a la frustración por el objeto materno perdido y que superaría para siempre la ambivalencia amor/odio respecto de la figura paterna. Eso no es la religión en sí misma, pero Freud, como fiel iluminista, es lo que vio en los conflictos de sus pacientes. La enseñanza freudiana no es su "no-visión" del tema espiritual, pero sí la advertencia de que el fenómeno religioso puede confundirse con dicho conflicto. Por eso dijo Ricoeur: "… Freud no habla de Dios, sino del dios de los hombres"[128]. Y por ello la verdadera fe implica salir de la vivencia infantil (psicológicamente hablando) de Dios como objeto, para pasar a Dios como sujeto; es decir, como persona a la cual me entrego, respondiendo así a su entrega originaria (la cruz), y todo ello vivido como un regalo de su gracia en armonía con nuestra naturaleza y nuestra libertad, que al ser redimidas son curadas, asumidas y llevadas a su plenitud.

Lo más importante de Freud para el creyente no es por ende lo que negó, sino lo que vio, porque lo que vio es una advertencia para no confundir la fe con una regresión neurótica.

Con este comentario damos por terminado nuestro comentario del libro I (de los capítulos que nos han parecido relevantes para nuestro horizonte actual) y pasamos al comentario del libro II.

II. LIBRO SEGUNDO

1. Introducción al libro II

Conforme al esquema neoplatónico de la *Suma contra gentiles*, Santo Tomás considerará ahora lo que "emana" de Dios —o sea, la creación—, para considerar en el libro III el retorno de lo creado hacia Dios. El tema de la creación es considerado por Santo Tomás en sí mismo y en él aclara algunas cuestiones que ya estaban implícitas en el libro I, a saber: que Dios es causa "en el ser" de las creaturas. Luego pasa a considerar el tema de las sustancias intelectuales, donde le dedica al ser humano una parte importante de su reflexión. Además de esto, también dos temas que eran muy debatidos en su época en relación con la creación y el ser humano: la eternidad del mundo y la unidad del intelecto agente.

Ambas preocupaciones llegaban desde los dabates con Averroes, el gran comentarista árabe de Aristóteles en el siglo XII, que presentaba interpretaciones del Aristóteles contrarias al catolicismo. Santo Tomás trata de demostrar, claro está, que la interpretación de Averroes es errónea. Obviamente, el punto no es si Santo Tomás estaba o no en lo correcto respecto a la interpretación de Aristóteles, sino cómo lo absorbe y asimila desde su horizonte judeocristiano, conduciendo el asunto a tesis *estrictamente de Santo Tomás*, no de Aristóteles.

Respecto a la eternidad del mundo, es eseta una cuestión que tiene cierto parecido con muchos de los debates cosmológicos actuales, aunque desde paradigmas cosmológicos diferentes. Averroes piensa que Aristóteles dice que Dios, como primer motor, es siempre causa primera del mundo; esto es, que el mundo es eterno. Yo sinceramente no creo que esto sea incompatible con Aristóteles, que además carecía de lo fundamental: la noción de creación. Santo Tomás, en cambio, al interpretar la noción aristotélica de causa desde el paradigma judeocristiano de la creación, dice dos cosas esencialmente nuevas: a) que la causalidad de Dios al mundo creado es esencialmente metafísica; a saber: un "estar sosteniendo en el ser" a la creatura (como vimos en el libro I), frente a lo cual es indiferente, desde el punto de vista conceptual, que el universo creado haya existido siempre o no; b) que, coherentemente con lo anterior, el mundo creado pudo no haber existido siempre y la fe afirma que no siempre existió. Santo Tomás dedica muchos capítulos a demostrar el error de afirmar que el mundo siempre existió de manera necesaria; solo comentaré aquellos en los que se muestra que la noción de creación va más allá de las cuestiones temporales que preocupan a la física actual, lo cual sí nos pone en diálogo con la física actual, paradójicamente: la noción de creación de Santo Tomás no es en sí misma contradictoria con las hipótesis actuales que sostengan que el mundo físico está siempre en contracción y expansión (*big crunch* y *big bang*), aunque luego

“según la fe”, el Génesis afirme que “en el principio creó Dios los cielos y la Tierra”.

El segundo tema está muy lejos de nuestras preocupaciones actuales. Averroes afirmaba que, según Aristóteles, había un solo intelecto capaz de conocer la naturaleza de las cosas, lo cual negaría la existencia de cada persona individual con inteligencia y voluntad. Santo Tomás dedica también muchos capítulos a refutar a Averroes, lo cual muestra lo intenso que era el debate en su tiempo[129]. Para nuestra época, en cambio, lo interesante es ver cómo demuestra Santo Tomás que hay una dimensión en el ser humano, irreductible a la materia, que organiza su materia y que a su vez subsiste a la muerte, lo cual es fundamental en los actuales debates mente/cuerpo, evolución, inteligencia artificial, etc. Que hay, además, un solo intelecto en cada persona humana se desprenderá con obviedad de la demostración de la irreductibilidad del intelecto humano a lo material. La distinción entre intelecto agente e intelecto paciente será tratada en un anexo.

Los primeros cuatro capítulos de este libro II son además muy interesantes en relación con la armonía razón/fe. Santo Tomás comenta lo importante que es el conocimiento de las creaturas para la fe, tanto para el conocimiento adecuado de Dios como para evitar los errores sobre Dios, lo cual llamaríamos hoy círculo hermenéutico gnoseológico entre Dios y las creaturas. Muestra fundamentalmente que conocer las maravillas de las creaturas conduce a ver la omnipotencia de Dios, argumento novedoso tanto en su época como en la actual, porque siempre el orden de la naturaleza ha sido visto como un argumento contra Dios. Fueron San Alberto y San Buanaventura quienes recordaron al cristianismo de su época que, cuanto mayor es el conocimiento de la creatura, mayor es la conciencia de Dios como causa primera, lo cual es causa, precisamente, y no obstáculo, de la autonomía de las causas segundas, que es precisamente el eje central de la contestación de Santo Tomás a la primera objeción en la *Suma teológica* sobre las razones para probar que Dios “es”. Por ello, como dijimos, aunque ahora nuestras conjeturas físico-cosmológicas hayan cambiado, dichas conjeturas científicas refuerzan la certeza metafísica de que hay un orden en el mundo físico, precisamente porque hay un Dios creador, creando ello nuevamente un círculo hermenéutico entre orden físico y Dios como causa primera en todo pensador judeocristiano.

En cuanto a evitar errores sobre Dios, hay varias cuestiones que ahora son muy actuales: el desconocimiento de la naturaleza metafísicamente no necesaria de la creatura lleva a negar a Dios como causa y/o a la negación de la providencia. Lo más interesante es la afirmación de que la ignorancia de la naturaleza de las cosas lleva al ser humano a someterse a las cosas, cuando la realidad es que las cosas son inferiores al mismo. O sea, la deificación de la creatura, a través de la magia, la creencia en el destino según los astros, etc. Cualquier parecido con la época actual, oscilante entre el escepticismo total y la *new age* —que en el fondo coinciden en ignorar la existencia de Dios Creador— **no** es mera coincidencia.

Especialmente interesante es el capítulo 4. En él diferencia Santo Tomás la perspectiva

del filósofo y la del creyente cuando se refieren a las creaturas. El primero las considera en sí mismas; el segundo, en cuanto creadas por Dios. …Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra: sed solum ea quae accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis. Esto es: "…Y por esto también de diversa manera consideran a las creaturas el filósofo y el creyente; pues el filósofo considera aquellas cosas que les convienen según su naturaleza propia, como al fuego el elevarse; el creyente, en cambio, solo considera acerca de las creaturas aquellas cosas que les convienen en cuanto que se relacionan con Dios, por ejemplo: que han sido creadas por Dios, que están sujetas a Dios, y otras por el estilo. Por lo cual no ha de imputarse a imperfección de la doctrina de la fe el que deje de lado muchas propiedades de las cosas, como la figura del cielo, la calidad de su movimiento…; pues así tampoco el físico considera acerca de la línea las mismas pasiones (propiedades) que el geómetra, sino solo aquellas cosas que le sobrevienen en cuanto es término del cuerpo material".

Para comprender las importantes implicaciones de este pasaje, tengamos en cuenta, primero, que "filósofo" no significa lo mismo para Santo Tomás que para nosotros, como ya hemos visto; tampoco significa "el físico o el geómetra". Filósofo para Santo Tomás es Aristóteles; esto es, <u>el no creyente *antes* de la revelación, cuyas razones son luego asumidas por Santo Tomás desde su horizonte cristiano.</u> *El creyente supone la revelación afirmándola; los <u>no creyentes después de la revelación</u>, la suponen analógicamente: negándola o dudando de ella*. Por eso el creyente puede considerar las cosas "según su naturaleza propia", pero esa naturaleza propia ya es vista en el horizonte de un círculo hemenéutico entre la creación y las creaturas, y por eso la consideración de la naturaleza propia de estas lo lleva al creador como causa primera, pero no le impide por ello elaborar hipótesis sobre dichas naturalezas. Ahora bien: cuando el creyente afirma de las cosas aquello que las vincula con Dios, afirma "… de las creaturas aquellas cosas que les convienen en cuanto que se relacionan con Dios, por ejemplo: que han sido creadas por Dios, que están sujetas a Dios y otras por el estilo". La conclusión de Santo Tomás es importante, pero su significado se nos puede escapar, si no lo aclaramos: "… Por lo cual no ha de imputarse a imperfección de la doctrina de la fe que deje de lado muchas propiedades de las cosas…". ¿Qué está destacando con esto Santo Tomás? Pues nada más ni nada menos que muchas propiedades de las cosas, especialmente cuando las consideramos sin su relación a la causa primera (*metodológicamente, no negándola*) *no han sido reveladas y por ende, en relación con la fe, son totalmente opinables*, no porque sobre ellas no haya "ciencia", sino porque ese conocimiento dependerá solo de los esfuerzos humanos de conocimiento, y como son cuestiones no relacionadas directamente con la salvación del ser humano, no han sido reveladas. Es fascinante que

Santo Tomás cite a continuación los ejemplos de física de su época, dependientes del paradigma aristotélico-ptolemaico que tres siglos después fue unido necesariamente por algunos a las Escrituras: "… como la figura del cielo, la calidad de su movimiento; pues así tampoco el físico considera acerca de la línea las mismas pasiones (propiedades) que el geómetra, sino solo aquellas cosas que le sobrevienen en cuanto es término del cuerpo material". "El físico", recordémoslo, era en el siglo XIII el que se adhería al paradigma aristotélico-ptolemaico; la diferencia entre física y geometría es asumida por Santo Tomás desde la diferencia aristotélica entre física y matemáticas, como la segunda y la primera de las ciencias especulativas. Pero lo importante es lo claro que tenía Santo Tomás en su época la autonomía de la ciencia (sea cual haya sido el paradigma) respecto de la revelación; autonomía relativa, claro, porque es inevitable que después de la revelación Dios quede afirmado como causa primera (no segunda) del mundo físico, *o negado o dudado* como causa primera.

Todo lo cual, mutatis mutandis, debe aplicarse a la autonomía relativa de las ciencias sociales, tema en el que el pensamiento católico, después de siglos y siglos de clericalismo, tiene aún un largo camino por recorrer.

40. Capítulo 7: *Quod in Deo sit potentia activa.* (En Dios hay potencia activa)

1. Contexto

Después de un capítulo donde Santo Tomás preanuncia el eje central de su reflexión sobre que la creación es dar el ser de la nada (el capítulo 6, donde afirma que Dios es el principio del ser de todas las demás cosas), establece la contrapartida al capítulo 16, donde demostraba que en Dios no hay potencia pasiva; esto es, potencia en tanto "estar siendo creado" (potencia en tanto principio) y menos aún como "pasar de la potencia al acto", que implicaría un perfeccionamiento incompatible con la perfección absoluta en Dios. Hay, sí, en Dios operaciones inmanentes, que en cuanto tales son potencias activas —esto es, algo que "se obra"—, pero ya hemos visto que en Dios se indentifican con Él mismo; esto es, no son facultades; es decir, accidentes. Pero la inteligencia y la voluntad de Dios no necesariamente implican ser causa de la creatura. La creación, en cambio, implica una sutil "actividad" por parte de Dios, que no implica una operación inmanente como entender o amar, que además se idenfican con el mismo Dios, sino un "poder" que va hacia algo que no es Dios, la creatura. Ahí ve Santo Tomás una "potencia activa" en cuanto "capacidad de crear", cuya paradoja radica en que no necesariamente "debe" ser ejercida por Dios y al mismo tiempo se identifica con el mismo Dios. La explicación racional de esa paradoja es lo que implica que Santo Tomás se detenga en esta peculiar potencia activa en Dios.

2. Argumento principal

Omne quod agit potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra ostensum est. Igitur potens est agere: et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

Esto es: "Todo lo que obra es potente para obrar; pues lo que puede obrar es imposible que no obre; y lo que es imposible que obre, necesariamente no obra. Mas Dios es agente y el que mueve, como arriba se ha demostrado (libro I, capítulo 13). Luego es potente para obrar y convenientemente se le atribuye potencia activa, mas no pasiva".

Evidentemente, se está refiriendo Santo Tomás no a las operaciones inmanentes de Dios, que se identifican con Él mismo y que no necesariamente implican creación, sino a la acción de crear en sí misma, que como vemos se desprende necesariamente de la prueba de que Dios es causa primera, establecida en el capítulo 13 del libro I y con el cual comenzamos este comentario. Dios es agente en el sentido de causa primera de las creaturas y ahí radica su "potencia", aparte de su "omni-potencia".

3. Anexo

En los capítulos subsiguientes (8, 9, 10) Santo Tomás se aplicará a resolver en cierta medida las dificultades de esta noción.

Primera: que esta potencia se idenficia con la esencia divina, porque no puede ser un accidente dada su simplicidad. Esto es: Dios es simple y es creador; luego su capacidad de crear se idenficia con su misma esencia.

Segunda: y de vuelta, esta "potencia" en Dios es su misma acción, porque Dios creador se idenficia con Dios mismo.

Tercera: Santo Tomás niega que se pueda hablar de "potencia" a las operaciones inmanentes de Dios (entender y amar). Como se está refiriendo a Dios en tanto creador, "potencia" implica en este caso potencia respecto a las cosas creadas. Si hay en Dios operaciones inmanentes que no pasan necesariamente a la creación, como amar y entender, se puede hablar de potencia según nuestro modo de entender, pero no según la realidad de Dios.

Ahora bien: ¿Cómo puede Dios identificarse con su potencia activa de crear, cuando no necesariamente la ejerce, dado que la creación depende de un acto de la voluntad de Dios, como hemos visto? La paradoja radica en nuestro modo de entender, que ubica a la creación en una línea de tiempo que estaría más allá del mismo Dios, e implicaría un antes y un después de la creación. Lo que la razón humana puede decir deduciendo (esto es, no "concibiendo ni imaginando") es que, una vez que deducimos que Dios es causa primera de la creatura y por tanto creador, su omni-potencia creadora se identifica con Dios mismo, porque en Él no puede haber accidente. Más allá de eso, la razón humana

advierte nuevamente que está en el centro de algo que nunca hubiera llegado por sí misma; es decir, Dios creador.

La paradoja que esto produce a la mentalidad contemporánea es que nos hemos desacostumbrado a razonar en el medio del misterio. Después de Lutero y Kant, lo que nos queda frente a esto es el silencio, que se inclina fácilmente a un fideísmo que paradójicamente deja a la fe en un simbolismo poético *sin significado*. Esto es: creer es creer "en algo". ¿En qué creemos? En esto. ¿Cómo puede tener eso sentido? La respuesta es todo el trabajo de la patrística: esa armonía de razón/fe donde la teología y la apologética se hacen una. *La actitud de Santo Tomás que debemos retomar es razonar lo más intensamente posible en el medio del misterio, para que este no pase a lo absurdo*. El "estilo" de Santo Tomás no fue solo un resultado de su psicología o su opción personal, sino la larga depuración de una actitud racional frente a la fe que es específica de la fe católica.

---

41. Capítulo 12: *Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo.* (Las relaciones de Dios con las creaturas no están realmente en Dios)

1. Contexto

Tocamos ahora uno de los puntos que más controversias han desatado entre los escolásticos, y no es para menos. Dios es creador de la creatura y por tanto parecería razonable decir que, de igual modo que la creatura depende en su ser de Dios, y por lo mismo tiene una relación real de causalidad con Dios, de igual modo Dios tendría una relación real con la creatura, precisamente por "ser causa de", que habría "agregado algo" o "modificado" a Dios. Santo Tomás resuelve la cuestión diciendo que la relación de Dios con la creatura es de razón, mientras que es real la de la creatura con el creador.

La "relación" puede ser efectivamente real o de razón. Es uno de los puntos básicos que Santo Tomás considera para distinguir el objeto formal de la lógica como esencialmente diferente del objeto formal de las demás ciencias especulativas; esto es, metafísica, matemática y física, según él. Es importante en todo el contexto de la obra de Santo Tomás que haya distinguido entre el ente real y el ente de razón, porque hay relaciones que son fruto de la razón humana, pero no afectan realmente al ente *creado*. Si yo digo que un árbol está a mi derecha, ello es fruto de un convencionalismo humano que me sirve para ubicarme en el espacio, pero no es una relación que realmente advenga al árbol, como sí lo es su tamaño, sus capacidades, etc.

Por lo tanto, para salvar la inmutabilidad de Dios, Santo Tomás afirma que la relación que Dios tiene con la creatura es de razón. Veamos uno de los argumentos más

importantes que da en el núcleo de sus preocupaciones.

2. Argumento central

Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo: sicut quod est dominus aut gubernator huius rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens. Cuius contrarium in primo libro ostensum est.

Esto es: "Aquel a quien le sobreviene algo que antes no tenía preciso es que se mude, ya de suyo, ya accidentalmente. Y algunas relaciones se dicen de Dios que antes no se decían, como que Dios es señor o gobernador de esta cosa que ahora comienza a existir. Por lo tanto, si se predicase alguna relación realmente existente en Dios, se seguiría que habría sobrevenido a Dios algo de nuevo, y así que se inmutaría o por sí o accidentalmente, lo cual es contrario a lo que se ha demostrado (libro I, capítulo 13)".

O sea: no puede haber accidente en Dios. Pero una relación real es un accidente, en el sentido de algo que le adviene a la sustancia; luego en Dios no hay relación real.

Pero, al ser creador, ¿no es verdad que le adviene a Dios algo que "antes" no era; es decir, el ser creador?

Esto solo puede contestarse recordando que Dios está fuera del tiempo; fuera de todo tiempo. Su eterno presente no es una línea de tiempo diferente: es el no estar en el tiempo; el tiempo es algo creado junto con la creatura que, al ser dinámica, tiene tiempo. Por lo tanto, no es que Dios está en una línea de tiempo, en la que "antes" no era creador y "luego" sí lo fue. Como ya dijimos muchas veces, en la imposibilidad que nuestra inteligencia limitada tiene de concebir esto, se encuentra el "roce" de la inteligencia humana con el misterio de Dios Creador, porque al menos la inteligencia humana puede *deducir* esto *a través de la negación*. O sea: Dios es creador, pero <u>no</u> por ello pasa de "no haber sido" creador a ser creador.

3. Anexo. Sobre el debate en este tema

Pero ¿se resuleve con esto la cuestión? Todo depende de qué cuestión y qué quiera decir "resolver". De Dios nada se resuelve conociendo su naturaleza, sino removiendo deductivamente de Él lo que adviene a la creatura. Por ende, al decir que Dios está fuera del tiempo y que por tanto "<u>no</u> pasa a ser algo que antes no era", no estamos haciendo más que seguir lacónica y parcamente el método de deducción *vía negativa*, con todo el minimalismo de la metafísica que ello implica. Si la cuestión es si le adviene a Dios una relación que lo cambie, de vuelta no, porque lo in-finito de Dios no cambia como el cambio se concibe respecto de las creaturas. Por tanto, Santo Tomás tiene razón en que, en ese sentido, la relación de Dios con las creaturas es de razón. Ahora bien: si por

relación se entiende que "Dios es creador", entonces es una cuestión de términos, pues claro que Dios, visto desde las creaturas, es causa del ser de las creaturas (ello es existir para las creaturas); y claro que lo "decide", no es que lo "haya decidido".

Los ríos de tinta que se consumen en estas cuestiones no agregan nada más. Hay que conformarse con el laconismo de la vía negativa, al mismo tiempo que, en la armonía razón-fe, nos abrimos al sano silencio de la contemplación del misterio de Dios.

---

42. Capítulo XV: *Quod Deus sit omnibus causa essendi.* (Dios es causa del ser en todas las cosas)[130]

1. Contexto

Nos vamos acercando al núcleo central, la creación. Este capítulo es el 13 del libro I, en el argumento de la participación, pero invertido. No se demuestra tanto que Dios es causa, partiendo de las creaturas, sino el modo de ser de esa causa: un modo de ser íntimo a la creatura, pero que al mismo tiempo no condunde a Dios con la creatura. Esto es central en Santo Tomás, que así continúa afirmando el Dios del judeocristianismo; un Dios presente en la creatura, pero no panteísta; un Dios que no se confunde con la creatura, pero no por ello ausente como en el deísmo.

2. Argumento central

Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Esto es: "Lo que se dice por esencia es causa de todas las cosas que son por participación, como el fuego es causa de todas las cosas encendidas, en cuanto tales. Y Dios es ente por su esencia, porque es (el ser) mismo; mientras que todo otro ente es ente por participación, porque el ente que es su ser no puede ser sino uno, como se ha demostrado (libro I, capítulos 13 y 14). Dios, por lo tanto, es causa del ser de todos los demás seres".

Observemos que la relación de causalidad entre lo esencial y lo que es por participación fue el eje central de nuestro análisis del capítulo 13 del libro I, y que claramente dimos más importancia a eso que todos los argumentos físico-cosmológicos que Santo Tomás utiliza en el mismo capítulo. "Lo que se dice tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación", que también es verdadero al contrario; es decir: "lo que es tal por

participación está causado por aquello que es tal por esencia" es el eje central de la metafísica participacionista que Santo Tomás utiliza en la relación entre Dios y las creaturas. La creatura participa del ser de Dios no en cuanto sea algo de Dios, sino en cuanto recibe su acto de ser desde Dios como causa; por eso Dios "es" causa y no "fue" causa: ello es ser causa en el ser, como hemos visto; esto es: una causa tal que, si deja de causar, el efecto deja de ser, y por ello el título de este capítulo dice *causa essendi*, esto es, causa en el ser. El ejemplo del fuego es el típico ejemplo predicamental que, como ya hemos visto, Santo Tomás utiliza para saltar de ahí a la predicación trascendentral, salvo que, si no hubiera explicado la diferencia entre ambas predicaciones en *De veritate*, Q. I art. 1, sería erróneamente plantónico. Por lo demás, es interesante ver los límites del lenguaje humano cuando Santo Tomás afirma que (y a propósito ya no estamos traduciendo*) Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse;* esto es: Dios no es (vía negativa) por participación; entonces se deduce que "es por su esencia", aunque no sepamos qué es esa esencia; y "por su esencia" no implica que la esencia de Dios sea causa de Dios, sino que es precisamente aquello que es causa sin ser causado. La expresión latina que sigue, utilizada por Santo Tomás muchas veces, es el límite humano del lenguaje. Que *Deus est ipusum esse* implica, en este contexto, que Dios no es por participación: que no es causado; que no recibe su acto de ser; y por analogía, de igual modo que el agua no está mojada, sino que es agua, Dios no está causado, sino que "es". Por supuesto: decir "Dios es su mismo ser", si no se entiende contextualmente de ese modo, es un sinsentido, porque de Dios nada se puede predicar como si conociéramos directamente su esencia. Obviamente que "es causa de la creatura" y por lo mismo "es", pero ese "es" supera toda concepción humana de existencia. Decir "Dios es" sería, por tanto, como decir "es es"; y solo tiene sentido cuando se remueve a Dios la participación, mediante deducción, de la creatura como recibir el acto de ser. Por lo tanto, hay que aplicar aquí todo el sentido pragmático de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, para que haya sentido; de lo contrario, no lo hay.

3. Anexo. El infinito en la serie de causas

Igual de interesante es el pasaje que sigue en este mismo capítulo*: Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse-esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.*

Esto es: "Todo lo que puede ser y no ser tiene alguna causa, porque, considerado en sí mismo, es indiferente; y así es preciso que haya algo distinto de él, que lo determine; por lo cual, como no se puede proceder al infinito, es preciso que haya algo necesario que

sea causa de todos los que pueden ser o no ser. Mas hay un necesario que tiene causa de su necesidad, en lo cual tampoco se puede proceder al infinito; y así hay que llegar a algo que es necesario por sí mismo, y este no puede ser sino uno, como se ha demostrado (libro I capítulos 13 y 42), y este Dios. Es preciso, pues, que todo ser distinto de Él se reduzca a Él como a su causa de ser".

Esto da para mucho porque es una de las veces en que Santo Tomás resume sus famosas cinco vías en una sola; en este caso, es muy parecida a la tercera. Pero comienza de modo más metafísico: "… todo lo que puede ser y no ser" —esto es, todo aquello que no necesariamente tiene que existir—; como vimos, todo aquello que tiene una diferencia entre esencia y acto de ser (habiendo aclarado ya qué significa eso), que, por lo tanto, tiene un acto de ser que no se explica por su esencia, y sin embargo "es", y por ende "tiene alguna causa". Y Santo Tomás reitera: porque, considerado en sí mismo, es indiferente; o sea: considerada su esencia en cuanto tal, no necesariamente tiene que estar participando en el acto de ser, y por ello "… es preciso que haya algo distinto de él" —o sea, distinto de su esencia— "… que lo determine"; esto es, que sea causa de su acto de ser.

Ahí argumenta Santo Tomás, como hace casi siempre, que es imposible remontarse al infinito en la serie de causas. Este es un punto innecesario de su argumentación y casi siempre blanco fácil de las críticas kantianas. Por supuesto, la mejor razón para ello parece ser típicamente aristotélica —esto es, que las causas instrumentales necesitan una causa principal— y si nos vamos al infinito en la serie de causas en el ser, no tenemos la causa eficiente principal, porque todas se harían instrumentales, y entonces no habría causa ni, por lo mismo, efecto. Esta argumentación es muy física y temporal; no es una imagen adecuada para la causa "en el ser". La cuestión, como ya vimos, es que el ente que participa del ser y que, por tanto, *tiene* acto de ser, lo tiene por otro; pero si ese otro fuera contingente, no podría ser causa del acto de ser, porque precisamente lo que es metafísicamente contingente no se da a sí mismo el acto de ser. Luego el "por otro" remite ya a otro no-finito, sin el cual lo finito no tiene el acto de ser (o sea, no "es"); y por ello esa causa no-finita del acto de ser de lo finito es permanente, *essendi*, en el ser. Lo cual no es una causa más en la línea de causas como puede haber en los seres biológicos, sino una línea de causalidad metafísica, esencialmente diferente de la física, que Santo Tomás se plantea plenamente cuando pasa de lo finito "necesario" (como los ángeles) a Dios. "… Mas hay un necesario que tiene causa de su necesidad, en lo cual tampoco se puede proceder al infinito; y así hay que llegar a algo que es necesario por sí mismo". Lo "necesario que tiene causa" es aquello que no puede morir en el sentido biológico —esto es, el ángel en la revelación judecristiana, que para Santo Tomás no tiene composición forma-materia, sino que es solo forma-acto de ser y por ello, porque no tiene composición por el lado de la esencia, no puede des-componerse, y en ese sentido morir, y en ese sentido es necesario; pero no lo es *metafísicamente* porque, a su vez, es compuesto, esto es, tiene diferencia entre esencia y acto de ser, y ello remite al "otro no-finito" que lo pone en el ser, a todo lo finito; o sea, a lo corpóreo y a lo no

corpóreo.

Que Santo Tomás coloque muchas veces en casi una misma línea a la causalidad física con la metafísica es una de sus máximas dificultades, que, como vimos, puede salvarse; pero a su vez tiene algo positivo: en el espíritu del aristotelismo cristiano medieval de San Alberto y Santo Tomás no se hace metafísica con indiferencia ante la física. La física es como un acercamiento didáctico a la metafísica. Muestra la contingencia, la insuficiencia absoluta del mundo físico para explicarse totalmente a sí mismo, aunque nos abre a una serie de explicaciones que en su ámbito son autónomas. Pero hoy, en la física del siglo XXI, cuyas reflexiones filosóficas parecen haber reemplazado a la metafísica, hay que mantener máximamente la diferencia entre causa física y metafísica. Las causas físicas se remiten a las hipótesis de la física y la biología; la causa meta-física, a Dios como causa en el ser de aquello que no necesariamente tiene que ser; esto es, la creatura. Sea cual fuere el o los paradigmas físicos, la causa metafísica siempre actúa, sea o no sea el universo físico como la física newtoniana, cuántica o relativista lo concibe.

---

43. Capítulo 16: *Quod Deus ex nihilo produxit res in ese.* (Dios ha creado las cosas de la nada)

1. Contexto

Llegamos entonces al punto fundamental, que ha estado siempre presente, pero que tiene ahora una argumentación adicional para demostrar el "de la nada" de la creación. Otra vez será un buen ejemplo de lo que la inteligencia humana no puede imaginar ni concebir, pero sí deducir. La palabra utilizada por Santo Tomás en este capítulo es *produxit*; ya en el capítulo siguiente habla de *creatio*, pero en este caso utiliza una palabra que deviene del juego del lenguaje aristotélico, re-interpretada desde su propio horizonte judeocristiano.

Obsérvese además qué interesante el modo de no decir "existir" y decirlo al mismo tiempo. En la creación, que las cosas "existan" implica "ser puestas por Dios en el ser". Existir es ser creado. "Tener acto de ser", el *habens ese*, del cual Santo Tomás habla muchas veces, es "estar siendo sostenido por Dios en el ser". El único modo, como ya hemos dicho, de mostrar una implicación de esto a quien no crea en Dios creador es mostrarle *la no necesidad de ser de su propio ser*.

2. Argumento central

Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si

autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut philosophus probat in II metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse nisi ipse Deus. Ostensum est enim in primo libro quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

Esto es: "Pues dado algún efecto de Dios, o preexiste a ello o no. Si no, se tiene lo que se quería demostrar; a saber: que Dios ha producido un efecto sin algo preexistente. Mas si algo pre-existía a tal efecto, o bien se ha de proceder al infinito, lo cual no es posible en las causas materiales, como lo prueba el Filósofo (*Metafísica* II, text. com. 7); o bien habrá que llegar a algo primero, que no presupone otro; lo cual ciertamente no puede ser sino el mismo Dios. Pues se ha demostrado (libro I, capítulo 17) que Él no es materia de cosa alguna; ni puede ser algo distinto de Dios, para lo cual no sea Dios la causa de existir, como se ha demostrado (capítulo 15). Resulta, pues, que Dios, en la producción de su efecto, no requiere una materia previa a partir de la cual obre".

Lo que Santo Tomás tiene que explicar de algún modo es precisamente lo inconcebible de la creación para el modo humano de ver las cosas. Crear es dar el ser de la nada, mientras que el ser humano no concibe sino producir a partir de una materia pre-existente. Esto es: los humanos no creamos —excepto analógicamente, la creación intelectual, una de las funciones esenciales del intelecto—, sino que trans-formamos materiales pre-existentes para producir otras cosas. Por eso el "de la nada" se nos vuelve inconcebible. Pero Santo Tomás no hace sino deducirlo. El modo es simple. Hay dos posibilidades: o lo creado es parte del mismo Dios o no. Si es parte del mismo Dios, es panteísmo, pero eso es imposible, porque niega la distinción esencial entre Dios y las creaturas, ya probada. Si es de una materia pre-existente, esa materia pre-existente es finita y por lo mismo creada en tanto dependiente de lo in-finito, y volvemos entonces a la creación. O sea: las cosas son finitas y por ende creadas; que haya cosas que dependan de trans-formaciones físicas (como la ceniza después del fuego, o el barco después de la acción transformadora del hombre respecto a la madera) no les quita su "estar dependiendo de Dios en cuanto al acto de ser". Por ello la creación es "de la nada". *Por supuesto, todo esto incluye los mundos inter-subjetivos humanos, que en tanto humanos dependen de personas creada, y en tanto humanos se llenan de las creaciones intelectuales humanas que dependen a su vez del acto creador de Dios, que sostiene en el ser a la misma potencia intelectual en tanto tal.*

El lenguaje de Santo Tomás es más aristotélico. Vamos a ir traduciendo: "… *Pues dado algún efecto de Dios, o preexiste a ello o no*". Esto es: dada cualquier cosa que no sea Dios, o es creada o pre-existe a Dios. *"… Si no, se tiene lo que se quería demostrar; a saber, que Dios ha producido un efecto sin algo preexistente*". O sea: si no es pre-existente a Dios, es creada. "… *Mas si algo pre-existía a tal efecto, o bien se ha de*

proceder al infinito, lo cual no es posible en las causas materiales, como lo prueba el Filósofo (Metaf. II, text. com. 7)". Es decir: Dios crea a partir de algo pre-existente, ¿de dónde ha salido eso pre-existente? De otra cosa y así hasta remontarse al infinito, lo cual, como vimos, Santo Tomás dice que es imposible y remite a algo primero: *"... o bien habrá que llegar a algo primero, que no presupone otro; lo cual ciertamente no puede ser el mismo Dios*". Nosotros directamente pusimos a la cosa pre-existente como finita y luego nos remitíamos a lo creado con el argumento utilizado en el comentario al capítulo 13 del libro I, y luego en el 15 de este libro II. Sigue Santo Tomás: "… *Pues se ha demostrado (libro I, capítulo 17) que Él no es materia de cosa alguna…*". Con ello descarta Santo Tomás todo panteísmo: Dios no puede ser causa material ni formal de nada, pues en ese caso se con-fundiría con lo finito y ello sería panteísmo. Y sigue: "…; *ni puede ser algo distinto de Dios, para lo cual no sea Dios la causa de existir*": o sea, no puede ser otro cosa distinta a Dios que no sea creatura. Por lo demás, tiene razón Santo Tomás en que no tiene sentido una serie infinita de causas materiales, pues toda causa material remite a las causas formal, eficiente y final como a sus primeras causas.

O sea: Si Dios *no* crea de la nada, entonces crea desde sí mismo o desde una materia pre-existente. Lo primero es falso, porque ya se ha demostrado la distinción esencial entre lo finito e in-finito; lo segundo presupone la creación, porque la materia pre-existente es finita y por ende creada. Luego es falso que Dios *no* crea de la nada; luego Dios crea de la nada.

3. Anexo

a. Conservación

La noción de creación y de dar el ser de la nada están íntimamente relacionadas con las de conservación y el concurso, temas que se derivan deductivamente de la noción de creación y son esenciales para la comprensión del pensamiento de Santo Tomás.

Permanentemente hemos dicho que Dios es causa de la creatura en el sentido de creación —esto es, dar el ser (de la nada)— y que ese dar el ser es "conservar en el ser" a la cosa creada, "sostenerlo" en el ser; y que esa acción causal es permanente; esto es, causa *essendi*. Uno de los lugares donde Santo Tomás lo dice de manera diáfana es el artículo 1 de la questio 104 de la Prima Pars de la *Suma Teológica: Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad Litt., virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur.*

Esto es: “Así se encuentra toda creatura en relación a Dios como el aire respecto del sol que lo ilumina. El sol es luminoso por su esencia y el aire es luminoso participando de la luz del Sol, pero no, sin embargo, participando de la naturaleza del Sol. Y así, Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su ser; pero toda creatura es ente por participación, y no porque su esencia sea su ser. Y así, como dice Agustín (Sup. Gen. I, 4, c. 12) que si alguna vez cesara la virutd de Dios por la cual rige las cosas creadas, dejerían de ser sus especies y perecería la naturaleza entera. Y en el VIII del mismo libro dice que así como el aire se hace luminoso por la presencia de la luz, así el hombre, estando presente Dios, se ilumina; pero estando ausente, se oscurece”.

¿Qué significa este riquísimo texto? Lo finito no se sostiene en el ser, sino por la causalidad de lo no-finito; luego si lo no-finito deja de causar, lo finito deja de ser: esto es, la creatura dejaría de existir al instante. Por ello ejemplifica nuevamente Santo Tomás con un claro ejemplo predicamental: el aire no es iluminado por su esencia; si el aire está iluminado, es por algo allende la naturaleza del aire, y es el Sol que, siendo luminoso por sí mismo, hace luminosas las cosas que ilumina, que de ese modo “participan” en la luz del Sol *sin ser por ello el mismo Sol* (importante aclaración para que la participación no lleve al panteísmo). Luego pasa al plano trascendental (la predicación del acto de ser) y a la aplicación universal de la premisa tantas veces afirmada: lo que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación, *utilizando un juego de lenguaje afirmativo para un proceder deductivo y negativo por parte de la inteligencia humana*. La creatura es ente por participación, luego está causada por aquello que es por esencia; lo que es por esencia es Dios, porque es lo no-finito y por tanto no tiene distinción entre esencia y *ese*; por eso es, analógicamente, aquello cuya esencia es ser; y por eso también Dios “ilumina en el ser” a la creatura, de igual modo que el Sol cubre de luz a las cosas que por su esencia son oscuras.

Por ello, este texto es casi una síntesis de la metafísica de Santo Tomás: participación, causalidad, analogía, Dios, creatura, negación del panteísmo, al mismo tiempo que una afirmación de Dios “íntimo” a la creatura, mediante la presencia permanente de su causalidad.

La cita final de San Agustín es una conclusión necesaria, que difícilmente quiere aceptar la inteligencia humana en la actual circunstancia histórica, porque es una conclusión que muestra el *casi nada* de la creatura frente a Dios: si Él cesara de causar, al instante dejaría de existir todo el universo, y lo mismo con cada uno de los seres humanos; por fe, sin embargo, sabemos que Dios no lo hace, porque nos quiere (sin violentar nuestra voluntad) con Él como fin último de nuestro ser, pero hace mucho bien a nuestra humildad existencial que segundo tras segundo nos mantenemos en el ser por un acto de la voluntad de Dios. Claro, San Agustín lo dice de manera más bella, con su propio juego de lenguaje: … *virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur,*

absente autem, continuo tenebratur.

b. Con-curso

De igual modo, que Dios nos conserve en el ser implica también que sostiene a nuestras potencias operativas en el ser, que fue llamado "concurso" por la Escolástica, porque implica que toda creatura que actúa lo hace por un con-curso de causas: su sustancia, como causa primera en el orden creado (el tigre corre porque es tigre); sus potencias operativas, como causad eficientes principales en el orden operativo, tanto en acto primero (la capacidad de correr en cuanto tal) como en acto segundo (estar corriendo); pero todo ello (la capacidad de correr y estar corriendo), en tanto cualidades están sostenidas por Dios en su ser, y por cnsiguiente el tigre y su capacidad de correr son causas primeras de su acción en el orden creado; pero en referencia a Dios son causa segunda, porque Dios mantiene a todo ello en el ser; *y por ello la autonomía de la naturaleza (y con ello todo el orden que la ciencia, faliblemente, nos presente) no solo no se contradice con la acción creadora de Dios, sino que la exige.*

El texto de Santo Tomás es el siguiente: *Considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colore.*

Esto es: "Debe considerarse que Dios no solamente mueve las cosas a obrar, como aplicando sus formas y virtudes a la operación, al modo como el artífice aplica el hacha a cortar, no siendo siempre él quien da la forma, sino que Dios da las formas a las creaturas agentes y las conserva en el ser. Por esta razón no solo es causa de sus acciones, en cuanto da la forma, que es el principio de la acción (como se dice que el generante es la causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros), sino también como quien conserva las formas y virtudes de las cosas; a la manera como el sol se dice causa de la manifestación de los cuerpos, porque da y conserva la luz, por la que se hacen coloridos"[131]. O sea: "… debe considerarse que Dios no solamente mueve las cosas a obrar…" (debe considerarse que Dios no solo conserva en el ser a las cosas que están obrando y actuando), "… como aplicando sus formas y virtudes a la operación, al modo que el artífice aplica el hacha a cortar, no siendo siempre él quien da la forma"; esto es, no solo como una causa eficiente aplica sus vitudes operativas a un efecto que además permanece en el ser después que la causa deja de operar, sino que además lo hace con una causa eficiente instrumental (el hacha), que participa en la forma del efecto. "… sino que Dios da las formas a las creaturas agentes y las conserva en el ser"; o sea, lo que explicamos antes: Dios conserva en el ser a la creatura y ello incluye sus potencias operativas, tanto en acto primero como en acto segundo. Y por ello, "sino que Dios da

las formas a las creaturas agentes y las conserva en el ser", dando de vuelta el mismo ejemplo: "... a la manera como el Sol se dice causa de la manifestación de los cuerpos, porque da y conserva la luz, por la que se hacen coloridos".

c. Concurso en el caso del ser humano

Siempre abordamos la relación entre la providencia de Dios y la libertad humana. En este caso también. La acción creadora de Dios sostiene en el ser a las potencias operativas y al libre albedrío del pecador, porque en sí mismos no son mal moral; el mal moral es privación de orden y como privación es un no-ser, que en cuanto no-ser no está siendo sostenido en el ser por Dios. Volveremos a esto más adelante. Simplemente aclaremos que este texto de Santo Tomás fue intepretado luego de maneras tan diversas que acabó constituyendo uno de los tantos temas en torno a los cuales se agitó el áspero debate entre los escolásticos del siglo XVI sobre la libertad y la gracia; en relación con esto, reiteramos que "… Los debates teológicos que se han dado, tan intensos, entre jusuitas y dominicos, en su momento, por esta cuestión, pretendían tal vez pedirle a la razón humana más de lo que esta puede decir en estos casos y creo que excedían la parquedad, laconismo, sencillez y precisión contextual del texto de Santo Tomás, como luego seguiremos viendo. Son todas hipótesis teológicas, cuestiones libres entre teólogos, interesantes y divertidas; una verdadera ocasión para juntarse a cenar y jugar con los argumentos. Solo un racionalismo ingenuo pudo convertir esas hipótesis en debates tan agrios y denuncias mutuas de heterodoxia, en temas tan absolutamente opinables".

---

44. Capítulo 17: *Quod creatio non est motus neque mutatio.* (La creación no es movimiento ni mutación)

1. Contexto

Aún hoy, creación se identifica con "comenzar a ser". Ello produce, tanto en la época de Santo Tomás como en la nuestra, una fusión entre el orden físico y el metafísico, que nos lleva a razonamientos como el que sigue:

"Si el cuadro general del universo en expansión y de un *big bang* es correcto, tenemos que enfrentarnos con preguntas aún más difíciles: ¿Cómo eran las condiciones en la época del *big bang*? ¿Qué sucedió antes? ¿Había un diminuto universo, carente de toda materia, y luego la materia se creó repentinamente de la nada? ¿Cómo sucede una cosa así? Es corriente en muchas culturas responder que Dios creó el universo de la nada. Pero eso no hace más que aplazar la cuestión. Si queremos continuar valientemente el tema, la pregunta siguiente que debemos formular es evidentemente esta: ¿De dónde viene Dios. Y si decimos que esa pregunta no tiene contestación, ¿por qué no nos ahorramos un paso y decimos que el origen del universo tampoco tiene respuesta? O si

decimos que Dios siempre ha existido, ¿por qué no nos ahorramos un paso y concluimos diciendo que el universo ha existido siempre?"[132].

Si bien Santo Tomás estaba preocupado en su época, como dijimos en la introducción, por el averroísmo, la situación hoy es igual que entonces: la confusión entre el orden físico y el metafísico. Por eso estamos viendo que en estos capítulos Santo Tomás tiene que afilar más su ya fina pluma en esta distinción, que a veces se le diluye cuando su juego de lenguaje adopta formas aristotélicas, que le produjeron no pocos problemas con las autoridades religiosas de su tiempo[133]. No es cuestión de decir que tales autoridades interpretaban mal a Aristóteles y a Santo Tomás. Tal vez tenían toda la razón al suponer que el Aristóteles "más Aristóteles" era el de Averroes y no el de Santo Tomás. Fue la escasa conciencia hermenéutica de la época la que llevó a todos (incluso a Santo Tomás) a no advertir claramente la "transformación sustancial" que los textos aristotélicos estaban "sufriendo" bajo la pluma creadora de Santo Tomás.

2. Argumento central

In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens: quia illud esset non productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

Esto es: "En toda mutación o movimiento, es preciso que haya algo que después es distinto de como era antes; pues esto indica el nombre mismo de mutación. Mas donde sea crea toda la sustancia de la cosa no puede haber algo que, siendo lo mismo, exista primero de una manera y después de otra; pues ello no sería producido, sino presupuesto a la producción. Luego la creación no es una mutación".

Si leemos atentamente el texto, vemos que Santo Tomás está sacando una conclusión lógica de la diferencia entre crear de la nada y producir algo, suponiendo algo pre-existente, en lo cual está implicado el cambio. El cambio es, para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, un paso de un modo de ser a otro modo de ser, y el movimiento un paso sucesivo de la potencia al acto. Aun hoy, formados en la física pos-galileana, creo que estamos en condiciones de aceptar esto como una fenomenología del movimiento, distinta, pero complementaria, de las nociones de movimiento que aparecen en nuestra física. Cuando hay algún "cambio", nos referimos a algo que "antes no estaba y ahora sí". Por consiguiente, la noción de cambio presupone una línea temporal y además algo que produce el cambio; pero, como ya dijimos, nunca "de la nada", sino trans-formando de algún modo algo pre-existente. Aunque la trans-formación sea sustancial, como en el caso de la reproducción de los seres vivos, se necesitan los gametos reproductivos para el cambio sustancial.

Lo mismo ocurre en el caso del movimiento: ya se trate del movimiento espacial de un cuerpo, ya del crecimiento o de otra cosa, cuando decimos que algo se mueve

presuponemos un "entre" un punto de partida y un punto de llegada, y al estar algo en ese "entre" es a lo que llamamos "estarse moviendo".

Por supuesto, lo anterior es tan amplio y analógico que puede aplicarse a temas tan variados como la madurez espiritual o el movimiento de una piedrita, uniformemente acelerado según la inercia y la gravitación; o la cadena de causas físicas que desencadenan un proceso físico, donde puede encuadrarse toda la evolución física del universo como nuestras actuales hipótesis lo suponen.

La creación, como dar el ser de la nada, no encaja en ninguna de esos aspectos de la realidad. La creación no es paso de un modo de ser a otro modo de ser, ni instantáneo ni sucesivo; la creación es "de la nada" al ser (ser creado), y si a ello se objetara que es imposible, ya vimos de qué modo se deduce. Por eso "… en toda mutación o movimiento es preciso que haya algo que después es distinto de como era antes". (Lo que vimos: algo que antes no era y ahora de algún modo "es"). "… Mas donde se crea toda la sustancia de la cosa…" (esto es: donde no hay *nada* previo, por ello "*toda* la sustancia"…), "… no puede haber algo que, siendo lo mismo, exista primero de una manera y después de otra". O sea: no podría haber "aquello que se transforma": cuando una madera cambia a ceniza debido a la acción del fuego, no hay un momento en el que haya una "nada" entre el fuego y la ceniza; por eso supone Santo Tomás, junto con Aristóteles, que hay una *condición material común* a la madera y a la ceniza, y también dice que en ese caso no podría haber algo que "siendo lo mismo" (la condición material) cambie.

Aclaración epistemológica importante: estos "razonamientos sobre lo físico" son hoy una fenomenología de lo físico, y no nuestra actual física ***(fenomenología de lo físico que en gran parte Aristóteles llamaba "física"****; pero son aspectos complementarios, como seguiremos viendo después).*

3. Anexo. Creación y universo

Todo esto era fundamental en los debates cosmológicos de entonces y sigue siéndolo en los actuales. Pues que el universo sea creado (y esto ya lo aclaramos, pero hagámoslo una vez más); es decir, que sea cual fuere la línea de eslabones de una cadena de causas físicas y biológicas, toda esa línea está siendo causada por Dios; o lo que es igual: sostenida en el ser; o lo que ese igual: creada. Por lo tanto, aunque el universo haya comenzado a existir en un momento, o aunque sea eterno en el tiempo, el asunto es que es metafísicamente no necesario y por tanto está siendo sostenido en el ser por lo no-finito. Por consiguiente, las teorías actuales del *big bang* o el *big crunch*, como ya dijimos, no agregan ni quitan nada al tema de la creación y, por lo mismo, la conclusión de Sagán es errónea: no es cuestión de remontarse haciaatrás y preguntarse quién creó a Dios, si Dios creó el universo, porque Dios no es el primer eslabón de la cadena. En

metafísica, la inteligencia humana no se remonta "hacia atrás", sino a otro tipo de causalidad (*metá-fisicá*) que abarca *dando el ser* a todas las causas físicas y biológicas.

---

45. Capítulo 22: *Quod Deus omnia possit.* (Dios es omnipotente[134], o Dios puede todas las cosas)

1. Contexto

Santo Tomás vuelve a tocar el tema de la potencia infinita de Dios como creador, para afirmar, por un lado, que no está restringido a determinados efectos (afirmando con ello la libérrima libertad del grado de ser de la creación, lo que luego, retrospectivamente, será la posición contraria a Leibniz) y al mismo tiempo —se verá en esta serie de capítulos— que dicha omnipotencia divina no somete al universo creado, como ya hemos visto y explicado, a la arbitrariedad de Dios, sino que el universo creado tiene un orden propio no incompatible con la voluntad infinita de Dios.

2. Argumento central

Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

Esto es: "Toda virtud perfecta se extiende a todas aquellas cosas a las cuales puede extenderse por sí su efecto propio, como la virtud edificativa, que es perfecta, se extiende a todas las cosas que pueden tener razón casa. Mas la virtud divina es por sí causa del ser, y el ser es su efecto propio, como se evidencia por la ya dicho (capítulo 21). Luego se extiende a todas aquellas cosas que no repugnan a la razón de ente; pues si la virtud de Dios solamente valiese para un cierto efecto, no sería por sí misma causa del ente en cuanto tal, sino de *este* ente. Mas repugna a la razón de ente lo opuesto a él, que es el no-ente. Por lo tanto, Dios puede todas las cosas que no incluyen en sí la razón de no-ente. Y estas son las que no implican contradicción. Resulta, pues, que todo lo que no implica contradicción Dios lo puede".

Como vemos, el argumento sigue el estilo típico de Santo Tomás: una premisa mayor universal y sus consecuencias. "… Toda virtud perfecta se extiende a todas aquellas

cosas a las cuales puede extenderse por sí su efecto propio"; o sea, el radio de acción de una causa abarca todas las cosas que están bajo esa causalidad como su efecto. Ahora bien: Dios, como causa, es causa del acto de ser de lo creado, según lo que ya hemos visto. ("… la virtud divina es por sí causa del ser y el ser es su efecto propio"). Luego todo aquello que puede ser puede ser causado por Dios ("… Luego se extiende a todas aquellas cosas que no repugnan a la razón de ente"), y en ese sentido Dios es el que lo puede todo.

3. Anexo. Omnipotencia y no-contradicción

Es interesante que en este capítulo Santo Tomás extienda la omnipotencia de Dios a todo aquello que no sea contradictorio: "… Luego se extiende a todas aquellas cosas que no repugnan a la razón de ente; pues si la virtud de Dios solamente valiese para un cierto efecto, no sería por sí misma causa del ente en cuanto tal, sino de *este* ente. Mas repugna a la razón de ente lo opuesto a él, que es el no-ente. Por lo tanto, Dios puede todas las cosas que no incluyen en sí la razón de no-ente. Y estas son las que no implican contradicción. Resulta, pues, que todo lo que no implica contradicción Dios lo puede". Esto es esencial para la cosmovisión creacionista de Santo Tomás y su visión de universo ordenado. Varias veces se ha visto en ello una especie de racionalismo o logicismo en Santo Tomás, por lo cual pondría a la lógica por encima de Dios, pues si Dios todo lo puede, ¿por qué debe estar "sometido" al principio de no contradicción? Si contestáramos que Dios no debe ser no-contradictorio, todo el universo podría ser un caos gobernado solo por la voluntad de Dios; la lógica sería una categoría a priori impuesta por nuestra razón, y obviamente nos deberíamos olvidar de toda teología sobre Dios y toda armonía entre razón y fe. Pero ya hemos dicho que dicha objeción confunde el orden lógico con el orden real: en efecto, ya habíamos dicho que … *Con respecto a si el principio de no contradicción "está por encima de Dios", ya hemos argumentado en otra oportunidad que el principio de no contradicción no es un principio primariamente lógico, sino ontológico, como una especie de trascendental del ente; esto es, todo ente es no contradictorio, ya Dios o creatura, y por eso la no contradicción de Dios no está por encima de él, sino que se identifica con Dios mismo, como la verdad, el bien, la unidad, su inteligencia, su voluntad, etc. Por lo demás, si hay alguien que no confundió el orden real con el orden lógico es Santo Tomás.* Para Santo Tomás, la lógica es un capítulo del *ens rationis*, el ente de razón, que no se identifica con los entes reales. Los entes de razón dependen de un acto de pensamiento. Se dividen en positivos y negativos: los positivos son los entes imaginarios y las relaciones de razón; los negativos, las negaciones puras y simples, y las privaciones. La lógica es el ámbito de las relaciones de razón entre "conceptos objetivos", una expresión que debe interpretarse en un sentido amplio. Se refiere Santo Tomás a su teoría de la "segunda intención". Por ejemplo, si yo digo "todos los seres humanos son mortales", "seres humanos" se refiere a un concepto (*intentio*) y "objetivo", porque no es el acto subjetivo de concebir, sino "lo concebido". Pero si digo "todos los seres humanos son mortales" es la premisa mayor del razonamiento "todos los seres humanos

son mortales, todos los mortales son contingentes; luego todos los seres humanos son contingentes", entonces estoy dando una "segunda mirada intelectual" a "seres humanos": ya no solo como seres humanos, sino como qué relación tiene con la segunda proposición en un razonamiento, y eso ya es un ente de razón que corresponde a la lógica.

Por lo tanto, cuando Santo Tomás afirma que Dios no puede crear lo contradictorio, y que crea todo lo que no es contradictorio, no está poniendo a la lógica por encima de Dios, sino que se está refiriendo a Dios mismo. Luego nuestra lógica, que tiene un fundamento remoto *in re* —esto es, en el principio ontológico de no contradicción— no es una categoría mental a priori sobre lo real, sino una manera de entender que comprende el modo de ser de lo real. Por lo tanto, la armonía de la razón con la fe es un subproducto de la armonía de la nuestra razón con Dios mismo, con toda la analogía de proporcionalidad intrínseca ya explicada. Y por ende el universo mismo es ordenado. Lo cual es fundamental, porque quita del universo creado todo tipo de dialéctica que coloque a la contradicción como el proceso mismo de lo real, y en orden social (ya nos extenderemos más en ello) el conflicto no es intrínseco: toda filosofía social hobbesiana o de la izquierda hegeliana queda totalmente fuera de la concepción de la vida social de Santo Tomás. El conflicto viene por el pecado original, pero aun así es efecto de un desorden en la elección humana y no una característica intrínseca a la inteligencia y a la voluntad humanas, que quedan heridas, pero no destruidas por el pecado original.

---

46. Capítulo 23: *Quod Deus non agat ex necessitate naturae.* (Dios no obra por necesidad de naturaleza)

1. Contexto

Nuevamente aclara Santo Tomás que la creación no es necesaria, pues el averroísmo —su principal "libre competencia" en la época— sostenía lo contrario, lo cual era también contrario a la fe católica. En este caso, la razón humana puede perfectamente demostrar que las cosas creadas no emanan necesariamente de la naturaleza divina, como si fueran una parte de Dios, pues ello sería contradictorio con la misma noción de creación. Dios crea porque quiere crear. Ya vimos todo esto cuando comentábamos la voluntad en Dios, pero veamos una de las argumentaciones principales en este caso.

2. Argumento central

Quidquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est. Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non

implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Esto es: “Todo lo que no implica contradicción está contenido en la potencia divina, como se ha demostrsado (capítulo 22). Mas entre las cosas creadas muchas no existen que, sin embargo, si existiesen, no implicarían contradicción; como se ve principalmente acerca del número y la cantidad, y las distancias de las estrellas y otros cuerpos, en todo lo cual, si fuera de otra manera el orden de las cosas, no implicaría contradicción. Muchas cosas, pues, están contenidas en la potencia divina, que no se encuentran en el orden de la naturaleza. Mas todo aquel que hace algunas cosas de las que puede hacer, y no otras, obra por elección de la voluntad y no por necesidad de naturaleza. Luego Dios no obra por necesidad a su naturaleza, sino por su voluntad”.

En este argumento extrae Santo Tomás, con su concisión habitual, consecuencias contenidas en su anterior tratamiento de la inteligencia y la voluntad divinas, pero relacionándolas con el capítulo anterior. Primero recuerda el tema (ya tratado por él y comentado por nosotros) de la “potencia infinita” en Dios, que implica tanto su infinita potencia de concebir —de lo que resulta la ciencia de simple inteligencia (las infinitas ideas en Dios, que se identifican con su esencia)— y su infinita capacidad de crear, que implica la ciencia de visión de todo lo creado. Hemos visto que de la voluntad divina depende el libérrimo paso de lo uno a lo otro, con lo cual ya estaría demostrado el punto, pero Santo Tomás procede en este caso de lo creado al creador (*via inventionis*), mostrando que podría existir otro orden en el universo creado.

3. Anexo. Voluntad divina y orden del universo

Que pudiera existir otro orden en el universo creado es sumamente interesante para la filosofía de las ciencias y ya lo hemos comentado en cierto sentido: hay un orden en el universo, pero ese orden depende de la esencia de las cosas, que es su gradación entitativa, su grado de acto de ser, que podría ser otro, si Dios lo hubiera querido; por eso, como vimos, la necesidad en el universo es de la esencia a sus capacidades específicas, pero no de Dios hacia las esencias, pues cuáles son las cosas creadas, con una determinada naturaleza, depende de la voluntad de Dios, de lo cual se desprende que habría sido posible, aunque no lo fue, otro mundo físico con lo que llamamos leyes físicas diferentes de las que hoy conjeturamos que hay.

Por lo demás, Santo Tomás insiste en el punto de la libertad divina en la creación con sus capítulos XXVI y XXVII: que el entendimiento y la voluntad divinas no están restringidos a determinados efectos, cosa que obviamente se desprende de lo ya visto en los capítulos 81 (que Dios no quiere necesariamente las otras cosas distintas de Sí) y 88 (que en Dios hay libre albedrío) del libro I.

47. Capítulo 28: *Qualiter in rerum productione debitum inveniatur.* (De qué modo se halla en la producción de las cosas un débito de justicia)

1. Contexto

Es este un capítulo muy interesante por sus implicaciones para la filosofía del derecho y el énfasis en la libertad de la creación. El título es curioso, porque Santo Tomás sostiene exactamente lo contrario: que lo creado no tiene derecho a ser creado; al contrario, el acto de ser es una donación total de parte de Dios, al que la creatura ningún derecho tiene, "excepto" en un sentido muy análogo, que veremos después, que da origen al título.

2. Argumento central

Ostendere etiam ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit. Iustitia enim, secundum philosophum, in V Ethic., ad alterum est, cui debitum reddit. Universali autem rerum productioni nihil praesupponitur cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit. Item. Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit. Praeterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra dictis manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

Esto es: "Mas es preciso demostrar, a partir de lo dicho, que Dios no ha obrado por necesidad en la creación de las cosas, como si les hubiese dado la existencia por un deber de justicia. Pues la justicia, según el Filósofo (*Ética*, V, capítulo 3) es respecto a otro, al cual se le da lo que se le debe. Mas la universal producción de las cosas no presupone nada a lo cual se pueda deber algo. Y por lo tanto esa misma producción universal de las cosas no pudo provenir de un deber de justicia. Además: dado que el acto de justicia es dar a cada uno lo que es suyo, al acto de justicia precede el acto por el cual algo se hace de alguien, como se ve en las cosas humanas; pues alguno trabajando merece que se haga suyo aquello que el retribuidor por un acto de justicia le da; por lo tanto, aquel acto por el cual por primera vez algo es hecho de alguien no puede ser acto de justicia. Pero

por la creación la cosa creada comienza por primera vez a tener algo suyo. Luego la creación no procede de un deber de justicia. Además: ninguno debe algo a otro, sino porque de alguna manera depende de él, o recibió algo de él o de otro, por cuya razón debe al otro; pues así el hijo es deudor del padre, porque recibió de él el ser; el señor es deudor del servidor, porque recibe de él el servicio que necesita; todo hombre es deudor de su prójimo, a causa de Dios de quien recibimos todos los bienes. Pero Dios no depende de nadie ni necesita de algo que reciba de otro, como aparece manifiestamente por lo dicho antes (libro I, capítulos 13 y 103). Por lo tanto, no ha dado la existencia a las cosas por deber alguno de justicia".

Como vemos, Santo Tomás se maneja de modo muy estricto con algo muy simple pero que es la clave del derecho y la justicia: la relación deudor-acreedor. Si alguien tiene derecho a algo, es porque alguien debe ese algo. Ahora bien: ¿cómo puede "deber" Dios algo que como mucho es Él mismo en cuanto a su capacidad infinita de concebir? Es obvio que, una vez creada, la creatura tiene un ser dado, donado por Dios, y de ningún modo recibido, porque se haya hecho acreedor de ese acto de ser.

Veamos la argumentación (los paréntesis en itálicas son mis comentarios): "… Mas es preciso demostrar, a partir de lo dicho, que Dios no ha obrado por necesidad en la creación de las cosas, como si les hubiese dado la existencia por un deber de justicia.

Pues la justicia, según el Filósofo (*Étic*a, V, capítulo 3) es respecto a otro (*esto es importante: la justicia es la única de las virtudes cardinales que siempre dice referencia al otro*), al cual se le da lo que se le debe. Mas la universal producción de las cosas no presupone nada a lo cual se pueda deber algo *(esto es, no hay "otro" que sea ontológicamente previo a la creación*). Y por lo tanto esa misma producción universal de las cosas no pudo provenir de un deber de justicia.

Además: dado que el acto de justicia es dar a cada uno lo que es suyo (*el famoso "lo suyo" como objeto de la justicia*), al acto de justicia precede el acto por el cual algo se hace de alguien, como se ve en las cosas humanas; (*esto es: alguien tiene que hacer algo o tener algo por lo cual tenga derecho a que el otro sea el deudor de tal título de justicia*), pues alguno trabajando merece que se haga suyo aquello que el retribuidor por un acto de justicia le da; (*interesante: si alguien quiere ver aquí un precedente lejano de la teoría de la propiedad en Locke, podría ser legítimo, más teniendo en cuenta que la utiliza León XIII en Rerum novarum; pero evidentemente Santo Tomás está pensando seguramente en que "el que trabaja merece su salario"*); por lo tanto, aquel acto por el cual por primera vez algo es hecho de alguien no puede ser acto de justicia. Pero, por la creación, la cosa creada comienza por primera vez a tener algo suyo (*o sea, obviamente lo no creado no es nada ni tiene nada como para reclamar algo*). Luego la creación no procede de un deber de justicia.

Además: ninguno debe algo a otro, sino porque de alguna manera depende de él, o recibió algo de él o de otro, por cuya razón debe al otro; pues así el hijo es deudor del

padre, porque recibió de él el ser; el señor es deudor del servidor, porque recibe de él el servicio que necesita; (*Santo Tomás está pensando obviamente en el sistema feudal de su tiempo, pero el mismo razonamiento puede aplicarse a las diversas relaciones de justicia conmutativa y distributiva en el mercado o en el Estado actual*); todo hombre es deudor de su prójimo, a causa de Dios; de quien recibimos todos los bienes. Pero Dios no depende de nadie, ni necesita de algo que reciba de otro, como aparece manifiestamente por lo dicho antes (libro I, capítulos 13 y 103). Por lo tanto, no ha dado la existencia a las cosas por deber alguno de justicia.

El texto concluye con una aclaración que da origen al título: ... *Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum divinam condecet bonitatem.* O sea: "… en sentido amplio, sin embargo, puede hablarse de justicia en la creación de las cosas, en cuanto ella coincide con la bondad divina". *Es decir: no es injusta la creación*, sino coherente con la bondad infinita de Dios, que quiere hacer participar a la creaturas de su bondad.

3. Anexo

3.1 Hay una frase en este capítulo que puede ser interpretata de diversos modos en el horizonte actual: "… todo hombre es deudor de su prójimo, a causa de Dios, de quien recibimos todos los bienes". ¿Estará pensando Santo Tomás en una justicia distributiva, aplicada al sistema feudal de su tiempo y fundada en Dios como "el que da los bienes"? Difícil saberlo. Para nosotros, que todo hombre sea deudor de su prójimo tiene una interpretación que ya habíamos afirmado en 1989: todo ser humano nace con un "pagaré originario" respecto del otro; esto es, con una deuda hacia el otro que no se origina en un contrato conmutativo, y ese deber es respetar la condición de persona del otro, lo cual es el origen de los derechos individuales en el sentido de derechos negativos. O lo que es lo mismo: toda persona tiene el deber de no invadir la esfera de conciencia del otro, de lo cual emana el derecho del otro a la no coacción. No nacemos con la obligación de dar bienes materiales al otro, por la condición *escasa* de esos bienes y, por ende, estamos *ontológicamente* imposibiliatados para actuar gratuita y universalmente con todos. Pero sí puede el otro reclamar el respeto a su dignidad, jurídicamente exigible en la no coacción a su conciencia. Todo esto funda en una ley natural católica el liberalismo clásico[135].

3.2 El ser humano no tiene derecho a reclamar su acto de ser ni tampoco tiene "derecho" a "ser salvado". Tanto la creación como la recreación —que implica la redención sobrenatural— son actos de la total bondad y misericordia divina. En este sentido, el ser humano es creado dos veces: una, cuando es creado de la nada; dos, cuando es perdonado; esto es, cuando le es "donado de vuelta" algo que no merece en absoluto: es decir, volver a la gracia de Dios una vez quebrada la armonía original con el creador por el pecado original. Estamos sostenidos en nuestro ser de dos modos: por la mano creadora de Dios y por la mano salvadora

de Dios. Lo más importante —nuestra vida natural y nuestra vida sobrenatural— dependen de un acto de bondad y misericordia divinas. Es bueno saberlo. No nos sostiene el suelo material que pisamos, sino la mano infinita de Dios. Y la certeza metafísica de la misma es mayor que las meras conjeturas físicas que explican el peso y la gravedad. La razón y la fe implican darle vuelta al mundo que habitamos. Tenemos certeza de lo material y nos creemos sostenidos de lo material; ahora tomamos conciencia de que somos sostenidos por Dios y de que en él radica nuestra mayor certeza. Por eso siempre digo: "estoy más seguro del Dios que me sostiene que del suelo que piso".

---

48. Capítulo 30: Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. (De qué modo en las cosas creadas puede haber necesidad absoluta)

1. Contexto

Este capítulo es de una profundidad metafísica inigualable y tiene una importancia fundamental para entender nuevamente el tema del acto de ser en Santo Tomás. Muchas veces se piensa que Santo Tomás parte de lo contingente a lo necesario, sin mayores distinciones; tal vez por interpretaciones suaristas[136] de su tercera vía, que no pongo en tela de juicio (no es cuestión de reeditar remanidos debates entre dominicos y jesuitas), pero que seguro simplifican la sutileza del pensamiento de Santo Tomás. Tampoco es que las creaturas, al ser finitas (creadas), sean por ello totalmente contingentes y que radique "en ellas" la capacidad de no ser. No es así. Pasemos directamente a la explicación de Santo Tomás.

2. Argumento central

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est

nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est.

Esto es: (esta vez vamos a hacer modificaciones propias a la traducción que aparecerán en itálicas) "… Y si bien todas las cosas dependen como de su causa primera de la voluntad de Dios, que en su obrar no tiene necesidad sino por la suposición de su propósito, no por esto, sin embargo, se excluye de las cosas una necesidad absoluta, de tal modo que nos sea necesario admitir que todas son contingentes; lo cual podría parecer a alguno en razón de que son efectos de su causa no por una necesidad absoluta, ya que suele haber en las cosas efectos contingentes que no proceden de su causa necesariamente. Pues hay algunas cosas en los seres creados que deben *ser* necesaria y absolutamente; pues es absolutamente necesario que *sean* aquellas cosas en las cuales no hay posibilidad *de no ser*. Y algunas cosas han sido creadas por Dios de tal modo que en su naturaleza haya potencia para *no ser*; lo cual ocurre ciertamente porque la materia en ellas está en potencia para otra forma. Por lo tanto, aquellas cosas en las cuales no hay materia o (si la hay) no puede ella recibir otra forma, no tienen potencia para no *ser*; por lo tanto, para ellas la existencia les es absolutamente necesaria. Mas si se dice que las cosas que provienen de la nada de suyo tienden a la nada, y así en todas las creaturas hay potencia para el no ser, es manifiesto que esto no se sigue. Pues se dice que las cosas creadas por Dios tienden a la nada del mismo modo como de la nada proceden; lo cual en verdad no es sino según la potencia del agente. Así pues, tampoco en las cosas creadas hay potencia para no ser, sino que hay en el creador poder para darles el ser o dejar de darles el ser; ya que no obra para la producción de las cosas por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad, como se ha demostrado (capítulo 23)".

Para entender la importancia de este pasaje hay que tener en cuenta que en Santo Tomás las cosas creadas son necesarias o contingentes; las primeras son aquellas que no están compuestas de materia y forma, sino forma y acto de ser; y las segundas, aquellas cuya esencia está compuesta por materia y forma (seres corpóreos, vivientes y no vivientes), suponiendo, claro, el acto de ser. Las primeras son "necesariamente" en tanto no pueden descomponerse, pues no son compuestas por materia y forma: son esencia y ser, y solo Dios puede darles o quitarles el acto de ser, pues el sostener en el ser es privativo de Dios. O sea, los seres solamente espirituales, los ángeles, no pueden "suicidarse": el acto de ser es privativo de Dios, lo da Dios y lo quita Dios, pues el efecto propio de Dios es el acto de ser (finito, claro, lo cual implica la esencia).

Son los seres corpóreos los que, al estar sujetos a un proceso de generación y corrupción físicas, son "contingentes", en tanto pueden ser o no ser *en ese sentido*. Para ellos reserva Santo Tomás el término "contingentes". Sin embargo, hay que tener en cuenta que también en esos casos el acto de ser es efecto de la creación de Dios, solo que en estos casos Dios respeta el propio orden de causas segundas por él creado para la generación y producción de las cosas (concurso de causas), de tal modo que, cuando el

padre finito engendra al hijo, Dios al mismo tiempo está dando el acto de ser.

Por consiguiente, que las creaturas "puedan" ser o no ser, en el sentido de que pueden ser creadas o no, no implica un "puedan" que remita a un poder de la creatura sobre sí misma para ser, sino que refiere a "poder ser creadas" por Dios, dado que, como vimos la creación es voluntaria. Por lo mismo, podríamos distinguir entre una "contingencia metafísica absoluta", para referirnos a que todas las creaturas dependen de un acto creador de Dios y en ese sentido son todas cotingentes, sabiendo que, sin embargo, Santo Tomás utiliza los términos de otro modo. En las cosas creadas, hay seres necesarios, los ángeles, que, aunque dependan de Dios para ser, no dependen de la generación y corrupción sustancial para ser, y en ese sentido son necesarios, pues solo Dios puede quitarles el ser. Aunque el lector actual no crea en los ángeles (que dentro del dogma judeocristiano no tienen nada que ver con la *new age* actual), sin embargo esto es útil para ver qué significa para Santo Tomás "dependencia en el ser": aun en el caso de que Dios hubiera creado seres no corpóreos, estos, aunque no puedan "descomponerse" —y en ello radicaría su necesidad—, dependerían sin embargo del acto creador de Dios, y eso es ser "finito" para Santo Tomás.

Por ende, el "poder no ser" no es un poder que radique en la creatura, sino su dependencia del acto creador de Dios, que la hace creada, finita, y ello se da en todos los seres: los solamente espirituales (ángeles dentro de la dogmática católica para Santo Tomás, que tienen una función específica y que nada tienen que ver con la *new age* o el espiritismo); las "formas sustanciales subsistentes" de los seres humanos (tema que veremos después, pero que tampoco tiene nada que ver con almitas volando por ahí y menos aún con la reencarnación); y los seres corpóreos, que son tres en el universo de Santo Tomás: los vivientes, los no vivientes (distinción que aún se puede mantener) y los cuerpos celestes perfectos de la bóveda supra-lunar, resabio ptolemaico que hoy por supuesto podemos abandonar.

En esta perspectiva, volvamos a ver el texto de Santo Tomás. Los paréntesis en itálicas son mis comentarios: "… Y si bien todas las cosas dependen como de su causa primera de la voluntad de Dios (*o sea, todas las cosas son creadas*), que en su obrar no tiene necesidad sino por la suposición de su propósito (*la creación es voluntaria*), no por esto, sin embargo, se excluye de las cosas una necesidad absoluta (*por el tema de las creaturas no corpóreas*), de tal modo que nos sea necesario admitir que todas son contingentes (*en el sentido de lo que se genera y se corrompe*); lo cual podría parecer a alguno en razón de que han fluído de su causa no por una necesidad absoluta (*o sea, puede parecer a alguno que todo es contingente, ya que todo es creado*), ya que suele haber en las cosas efectos contingentes que no proceden de su causa necesariamente (*Santo Tomás está pensando en que puede haber fallas en el orden físico, cuya conciliación con la providencia hemos comenzado de algún modo a ver*).

Hay algunas cosas en los seres creados que deben *ser* necesaria y absolutamente; pues es absolutamente necesario que *sean* aquellas cosas en las cuales no hay posibilidad *de no*

ser. (*Se refiere a aquellas creaturas no corpóreas que no pueden no ser, excepto que Dios les quite el acto de ser que les da*). Y algunas cosas han sido creadas por Dios de tal manera que en su naturaleza haya potencia para *no ser*; lo cual ocurre ciertamente porque la materia en ellas está en potencia para otra forma. (*Se refiere en este caso a todo lo corpóreo*). Por lo tanto, aquellas cosas en las cuales no hay materia o (si la hay) no puede ella recibir otra forma, no tienen potencia para no *ser*; por lo tanto, para ellas la existencia les es absolutamente necesaria. (*Se vuelve a referir en este caso a las creaturas espirituales*). Mas si se dice que las cosas que provienen de la nada de suyo tienden a la nada, y así en todas las creaturas hay potencia para el no ser, es manifiesto que esto no se sigue (*niega que la "potencia para no ser" sea una facultad realmente dada en la creatura*). Pues se dice que las cosas creadas por Dios tienden a la nada del mismo modo que de la nada proceden; lo cual en verdad no es sino según la potencia del agente. (*O sea, si tienden a la nada no es por ellas, sino por Dios que las está "sosteniendo" sobre la nada*). Así pues, tampoco en las cosas creadas hay potencia para no ser, sino que hay en el creador poder para darles el ser o dejar de darles el ser, ya que no obra para la producción de las cosas por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad, como se ha demostrado (capítulo 23)".

3. Anexo. Necesidad, orden del universo y ciencia

Este capítulo tiene también consecuencias importantes para filosofía de la física y para filosofía de la ciencia. En efecto, ya hemos visto varias veces la noción de universo ordenado en Santo Tomás. Ello tiene un componente ontológico y otro epistemológico.

La cuestión ontológica es que, por un lado, Santo Tomás admite fallas y casualidades en el universo físico creado, armonizadas con la providencia divina, como después veremos. Ello ubica a su filosofía de la física en un indeterminismo moderado, compatible con ciertos paradigmas actuales, como luego veremos. Pero, a su vez, cada cosa responde, en tanto a sus acciones y operaciones específicas, a su esencia, sobre todo de su esencia a sus potencias en acto primero, porque de estas al ejercicio de las potencias (en acto segundo) puede haber fallas. Ese orden —de la esencia a sus facultades específicas— tiene necesidad, supuesto obviamente que Dios haya querido crear aquello de cuya esencia se desprende tal "accidente propio". Para el caso del ser humano, como veremos después, ello es importante para ver la relación necesaria entre la esencia del ser humano y su inteligencia y voluntad, como potencias en acto primero; y ello, además, se puede conocer por demostración, como veremos después. Respecto de todo lo demás, es lo que explica, como vimos, la naturaleza "no-voluntarista" del orden de lo físico en Santo Tomás. En este capítulo él lo analiza en esta explicación: ... *Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius*

absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

O sea: “Y así ha de saberse que, si se considera la totalidad de las cosas creadas, en cuanto provienen del primer principio, se halla que dependen de la voluntad no por necesidad del principio, sino por necesidad de suposición, como se ha dicho. Mas, si se comparan con los principios próximos, se halla que tienen necesidad absoluta; pues nada impide que algunos principios de las cosas no sean producidos necesariamente; sin embargo, supuestos estos, se sigue necesariamente tal efecto; como la muerte del animal tiene necesidad absoluta, en razón de que él ya ha sido compuesto de contrarios, aunque el componerlo de contrarios no haya sido necesario absolutamente. E igualmente que tales naturalezas de cosas hayan sido producidas por Dios fue voluntario; más el que así instituidas tengan o sufran tal o cual cosa, tiene necesidad absoluta”. De vuelta, creo que ahora es fácil de entender: “…“… Y así ha de saberse que, si se considera la totalidad de las cosas creadas, en cuanto provienen del primer principio (*Dios*) se halla que dependen de la voluntad no por necesidad del principio (*o sea, la creación es voluntaria*), sino por necesidad de suposición, como se ha dicho. (*Esto es, supuesto que Dios crea tal cosa con tal esencia, se sigue tal otra de tal esencia*). Mas si se comparan con los principios próximos *(o sea, la esencia en tanto naturaleza, como principio de operaciones específicas*) se halla que tienen necesidad absoluta; pues nada impide que algunos principios de las cosas no sean producidos necesariamente; (*la cuestión de las “fallas”: la planta puede no fructificar, pero su potencia en acto primero de producir fruto, allí está*); sin embargo, supuestos estos (*o sea, la naturaleza*), se sigue necesariamente tal efecto; como la muerte del animal tiene necesidad absoluta, en razón de que él ya ha sido compuesto de contrarios, aunque el componerlo de contrarios no haya sido necesario absolutamente (*o sea: dado que el animal tiene una esencia tal que tiene materia y forma, puede por ende des-componerse, y ello es necesario, supuesto haya sido creado*). E igualmente el que tales naturalezas de cosas hayan sido producidas por Dios fue voluntario; más el que así instituidas tengan o sufran tal o cual cosa, tiene necesidad absoluta”.

Pero entonces, ¿no tendría el conocimiento científico actual que responder también a ese tipo de necesidad? Ya hemos visto que no, porque epistemológicamente no conocemos con certeza la esencia y sus efectos propios en las cosas físicas, sino que conocemos *hipótesis de las cuales se desprenden consecuencias que no verifican con necesidad la verdad de la hipótesis*. Vimos por qué ello no es incompatible con el conocimiento de las esencias en Santo Tomás y vimos incluso que el método hipotético-deductivo es adelantado por él en su propia época para parte de la cosmología de su tiempo[137]. *Vimos también que si el conocimiento de las esencias se refiere al conocimiento que tenemos de las cosas físicas <u>en el mundo de la vida</u>, entonces sí podemos afirmar cosas tales como que si un mono se sube a los árboles es porque es un mono, o cosas*

prácticas tales como que el aire es necesario para respirar y esto último para vivir, "y otras semejantes", como diría Santo Tomás, aunque, en cambio, el proceso más complejo por el cual —para seguir el ejemplo— suponemos la relación entre el oxígeno, las membranas celulares y la producción de dióxido de carbono, es de naturaleza hipotética. La necesidad ontológica (*de re*) de la esencia a las potencias en acto primero es por ende totalmente compatible con la no necesidad epistemológica (*de dictu*) del método hipotético-deductivo actual (Popper), adelantado por Santo Tomás en su momento.

---

49. Capítulo 31: *Quod non est necessarium creaturas semper fuisse*. (No es necesario que las creaturas hayan existido siempre)

1. Contexto

Este fue uno de los debates más encarnizados en la epoca de Santo Tomás. Le dedica varios capítulos en la *Suma contra gentiles*, en la *Suma teológica*, en *De potentia*, y escribe un opúsculo contra la eternidad del mundo. Santo Tomás estaba totalmente enfrentado con la posición averroísta, que sostenía que el mundo era eterno, conforme a la interpretación que Averroes hacía de Aristóteles, y nos preguntamos: ¿No sería la correcta? Esto será un problema para quienes crean que Aristóteles y Santo Tomás son lo mismo; no para nosotros, que hemos asumido desde el principio que Santo Tomás transforma a Aristóteles desde su paradigma judeocristiano. El asunto es que en su época Santo Tomás se ve obligado a aclarar que no se puede probar que el mundo sea eterno, para que la afirmación de Dios como causa primera sea compatible con el Génesis ("… en el principio creó Dios…….."); pero ello no implica que se pueda probar que el universo tiene un comienzo con el tiempo, sino que deriva de la fe. O sea: que la posición de Santo Tomás es muy difícil en la época: sostiene que no se puede probar que el mundo sea o no eterno; esto lo enfrenta contra aquellos que pensaban que la única posicion católica antiaverroísta es la prueba racional de que el universe comenzó con el tiempo.

Esto es muy interesante porque, como dijimos ya varias veces, comunica a Santo Tomás con los debates cosmológicos actuales, como veremos nuevamente en el anexo.

2. Argumento central

Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est: nec ex necessitate vult creaturas esse, ut in primo ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse. Neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

Esto es: "Lo que depende de la voluntad divina no es necesario absolutamente, a no ser quizás cuando es necesario que la voluntad lo quiera. Y Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad ha dado el ser a las creaturas, como se ha demostrado (libro I capítulo 81). No es, pues, absolutamente necesario que las creaturas existan, ni por ende lo es que hayan existido siempre".

Listo. Que Santo Tomás dedique tanto a algo tan simple demuestra que las diversas épocas convierten a lo simple en complejo (como los liberales católicos del siglo XIX, que se tuvieron que volver locos para explicar que la libertad religiosa no es incompatible con el catolicismo; o yo, que tengo que gastar ríos de tinta para demostrar la absoluta tontería de que el libre mercado no es incompatible con el catolicismo). La creación depende de la voluntad de Dios: nada obliga a Dios en tanto al grado de ser de la creatura y por lo mismo nada obliga a Dios en tanto a que la creatura haya existido siempre o no. Esto es: Dios es casua primera y, como vimos, ello no hace referencia al tiempo; la creatura pudo haber sido siempre existente o no; ninguna de las dos posibilidades agrega o quita nada respecto a que las creaturas tengan su acto de ser dado por Dios y por tanto sean causadas por Dios.

3. Anexo. *Big bang* y creación, de vuelta

Como vimos, en la actualidad el debate se vuelve a repetir por aquellos que creen que la creación implica sostener que "nada" hubo "antes" del *big bang*, y "por ende" Dios creó al *big bang*. ¡*BIG error*! Lo vimos ya varias veces. Dios no es el primer motor de una cadena: es la causa del acto de ser y por lo tanto, aunque el *big bang* haya sido precedido de un *big crunch* y así sucedivamente, no agrega ni quita nada a que Dios sea el creador.

---

50. Capítulo 39: *Quod distinctio rerum non est a casu.* (La distinción de las cosas no es obra del acaso)

1. Contexto

Santo Tomás está preocupado en su época por las diversas teorías neoplatónicas que respecto de la creación consideraban necesarios elementos "intermedios" entre Dios y el mundo, y siempre consecuente enfatiza que la casua primera de que haya diversas creaturas es Dios creador. En nuestra época, este capítulo parecería negar la influencia del azar sostenida por las teorías de la evolución, pero veremos en el anexo que no es así.

2. Argumento central

Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Esto es: "La forma de cualquier cosa que procede de un agente que obre por el entendimiento y la voluntad es producida por la intención del agente. Y la misma totalidad de las creaturas tiene por autor a Dios, que obra por voluntad y etendimiento, por lo ya dicho (capítulo 23); y no puede haber en el poder de Dios defecto alguno, de modo que falle en su intención, puesto que su poder es infinito, como arriba se ha demostrado (libro I, capítulo 43). Es preciso, pues, que la forma del universo haya sido querida y pretendida por Dios; por lo tanto, no se debe al acaso; pues decimos deberse al acaso aquellas cosas que ocurren fuera de la intención del agente. Mas la forma del universo consiste en la distinción y orden de sus partes. Luego la distinción de las cosas no se debe al acaso".

Como vemos, Santo Tomás está refiriéndose a la inteligencia divina como la que diseña el orden del universo, cosa que ya vimos. En ese diseño no hay fallas ni casualidad. Luego queda demostrado el punto.

3. Anexo. La hipótesis evolucionista actual

Santo Tomás no niega la casualidad en el orden físico, como veremos más adelante. La niega en la inteligencia divina, pero no en las cosas creadas, y es un punto básico de la explicación de la providencia en Santo Tomás que haya cosas casuales y no casuales en sentidos diferentes: casuales en el orden de las causas segundas, no casuales en el orden de la causa primera. "… corresponde a la ordenación de la providencia divina que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su virtualidad y más abarca su causalidad. Mas la intención de una causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano. Luego es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto puede acontecer. Ahora bien: lo casual y lo fortuito se dan precisamente porque acontecen al margen de la intención de los agentes. Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya cosas casuales y fortuitas" (libro III, capítulo 74). Esto es: como el radio de acción de las causas segundas tiene un límite, cada vez que cada una de ellas llega a su límite se produce un hiato entre las dos, donde se da la causalidad: un encuentro no planificado por parte de las causas segundas, pero sí por parte de la causa primera. Esto es totalmente compatible con las hipótesis biológicas actuales, donde el azar juega un papel explicativo en los orígenes de las mutaciones genéticas que luego generan una nueva especie que logra re-adaptarse al medio. Por tanto, nada de contradictorio tiene la tesis

metafísica de la creación con la hipótesis biológica de la evolución. Es más, dice Santo Tomás: "La naturaleza no es más que la razón de un cierto arte, a saber el arte divino, impreso en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven hacia un fin determinado: como si el artífice que hace una nave pudiera otorgar a los leños que se moviesen por sí mismos para formar la estructura de la nave"[138]. Los actuales debates entre evolucionismo y "diseño inteligente" no tienen, por tanto, razón de ser, y son totalmente extraños a una hermenéutica católica de las Sagradas Escrituras.

---

51. Capítulo 47: *Quod substantiae intellectuales sunt volentes*. (Las sustancias intelectuales tienen voluntad)

1. Contexto

Comenzamos con este capítulo otro de los puntos más importantes de nuestro comentario: la llamada antropología filosófica de Santo Tomás. En su tiempo, los agustinianos tenían claros motivos para defender la inmortalidad del alma en armonía con la fe católica. Pero el aristotelismo cristiano medieval, del que Santo Tomás es el segundo gran exponente (el primero es San Alberto) se enfrenta con las interpretaciones averroístas de aristóteles, donde no había lugar para la inmortalidad personal del alma. Como siempre, más allá de la interesante pregunta de si no habrán sido correctas las interpretaciones de Averroes, la pregunta es cómo hace Santo Tomás para conciliar la unidad alma/cuerpo de Aristóteles con su cristianismo, pues si el alma es la forma sustancial, esta, descompuesto el compuesto material/forma, se aniquila. Cómo resuelve Santo Tomás la cuestión es un hito en su creatividad intelectual.

Pero lo interesante es que tanto en la *Suma Teológica* como en el *Comentario al libro del alma*, de Aristóteles, Santo Tomás afirma *primero* la teoría hilemórfica de Aristóteles, y *segundo* demuestra que el alma es inmortal, haciendo depender a esta última de la primera, con lo cual gran parte de la escuela tomista actual tiene que demostrar *primero* la teoría hilemórfica de Aristóteles y *luego* la inmortalidad del alma; y por eso habitualmente estudian primero la filosofía de la naturaleza de Santo Tomás y luego su antropología siguiendo, sobre todo al *Comentario al libro del alma*. Pero en la *Suma contra gentiles*, Santo Tomás procede al revés: demuestra *primero* que toda sustancia intelectual es subsistente y *segundo* cómo puede ser que una sustancia intelectual sea forma de un cuerpo, con lo cual se produce el interesante resultado de que, si la segunda tesis falla, no por ello falla la primera. Este libro es, por ende, más agustiniano. No por ello dejaremos de prestar toda la atención a la union alma/cuerpo en Santo Tomás: es esencial para todos los debates actuales mente/cerebro, inteligencia artificial, etc, y además nos exige una fundamentación fenomenológica de la corporeidad

del hombre, con lo cual daremos razones adicionales para una filosofía de la física en Santo Tomás conforme a los paradigmas actuales. Por ello, haremos en este caso como en el caso de la inteligencia en Dios: trataremos primero todos estos capítulos, sin un anexo a cada uno, para elaborar después un anexo general dividido en varias partes, donde aplicaremos todas estas cuestiones a la filosofía y a la ciencia contemporaneas.

2. Argumento central

Inest enim omnibus appetitus boni: cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus: sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem. In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Esto es: “Pues hay en todos un apetito del bien, puesto que el bien es lo que todos apetecen, como enseñan los filósofos (*Etica*, I, capítulo I). Y este apetito, en los que carecen de conocimiento, se llama apetito natural, como cuando se dice que la piedra apetece estar abajo; mas en los que tienen conocimiento sensitivo se llama apetito animal, que se divide en concupiscible e irascible; y por último en los que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la voluntad. Porque las sustancias intelectuales creadas tienen voluntad”.

Como comentamos cuando abordábamos el tema del bien, hay en este argumento un buen resumen de la cosmovisión de Santo Tomás. Todo agente obra por un fin (como se verá en el libro III, Santo Tomás hace de ello una demostración por el absurdo) y ese fin es en la línea de su esencia. (Puede haber una falla o un mal moral, como veremos en el libro III, pero nunca absoluto). Y como vimos, lo bueno se predica de Dios por esencia o de la creatura por participación; luego todos obran por un fin, que es un bien en la línea de su esencia. Ahí distingue Santo Tomás tres tipos de “tendencia” (apetito) a ese bien: natural en todas las creaturas (aunque el ejemplo ptolemaico que da esté desactualizado), o mediando el conocimiento sensitivo de lo bueno en los animales no racionales, o mediando el apetito “racional” del bien en los seres humanos, y eso es la voluntad. La voluntad es, pues, el apetito por el bien que tienen las sustancias intelectuales; en el caso del ser humano, interviene además la razón en tanto razonamiento, integrado al apetito sensitivo y racional. No se trata en sentido estricto del libre albedrío, como veremos después, y por eso Santo Tomás maneja también el término “voluntario” como sinónimo de “no violento”, cosa que tiene importantes implicaciones que veremos después.

---

52. Capítulo 48: *Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in*

***agendo*. (Las sustancias intelectuales tienen libre albedrío)**

Argumento central

Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iudicium".

Esto es: "Algunos carecen de libertad de juicio, ya porque no tienen juicio alguno, como los que carecen de conocimiento: por ejemplo las piedras y las plantas; ya también porque tienen un juicio determinado por la naturaleza a una sola cosa, como los animales irracionales; pues la oveja juzga por estimación natural que el lobo le es nocivo y como consecuencia de este juicio le huye; y lo mismo en los demás casos. Por lo tanto, todos los (entes) que tienen, acerca de lo que se ha de obrar, juicio no determinado a una sola cosa, necesariamente tienen libre albedrío. Y tales son los (entes) intelectuales; pues el entendimiento aprehende no solo este o aquel bien, sino el mismo bien en común, por lo cual, como el entendimiento mediante la forma aprehendida mueve la voluntad, y en todas las cosas el motor y el movido deben ser proporcionados, la voluntad de la sustancia intelectual no estará determinada por la naturaleza, sino por el bien común. Por lo tanto, podrá la voluntad inclinarse a todo lo que se le presente bajo razón de bien, sin que se lo impida ninguna determinación natural hacia lo contrario. Luego todas las sustancias intelectuales tienen libre voluntad, que les viene del juicio del entendimiento; lo cual es tener libre albedrío, que se define libre juicio por la razón".

Tenemos aquí el eje central de la demostración de libre albedrío de la voluntad. Recordemos que esta es la capacidad por la cual la sustancia intelectual tiende al bien, pero "al bien en tanto bien". Recordemos que la inteligencia tiene la capacidad de universalizar —esto es, de predicar— "algo" en relación a varios (individuales): ese "algo" no *es* sino en los individuales, pero *no se reduce* a ellos. Por ejemplo: cuando decimos "Juan es humano", es porque la humanidad se predica de Juan, de Pedro, de Pablo, y por ende Juan, Pedro y Pablo tienen humanidad, pero no podemos decir que "son" humanidad*: la humanidad no se reduce* a Juan, Pedro y Pablo. Esto es: la

inteligencia capta la esencia, el grado de ser de los individuos, que *es realmente en los individuos, pero no se reduce a ellos*. O sea: *la humanidad está realmente en Juan, pero no se reduce a Juan*. Tal es el *fundamento ontológico* de una propiedad *lógica* que llamamos "predicable": el ser predicado de varios.

Por lo tanto, la inteligencia (esto es muy importante) capta los "sentidos en sí" de las cosas, siendo "en sí" ese "no identificarse con un individuo en particular". Por lo tanto, cuando captamos que algo es bueno, captamos al mismo tiempo que "tiene bondad", captando entonces "lo bueno" en cuanto tal. Es a ese bueno en tanto tal que la voluntad tiende necesariamente. Pero ningún bien finito, participado, es "el" bien en cuanto tal: *todos tienen bien pero no son el bien*. Luego *dado que la voluntad está determinada solo ante el bien en tanto tal, ante los bienes finitos no*, sino que se auto-determina: en la medida de su perfección puede quererlos y en la medida de su imperfección, no. Eso es propiamente el libre albedrío de la voluntad.

Veamos por tanto una vez más el texto citado (los paréntesis corresponden a nuestra explicación): "Algunos carecen de libertad de juicio, ya porque no tienen juicio alguno, como los que carecen de conocimiento; por ejemplo, las piedras y las plantas. (*Se refiere a todos los que según Santo Tomás carecen de conocimiento. Por supuesto que todos los entes naturales y las plantas "saben" en el sentido de que siguen el orden de su esencia, y por lo mismosiguen el plan de Dios como —siguiendo el famoso ejemplo de Santo Tomás— la flecha va hacia su blanco, dirigida por el arquero*[139]*; pero no es ese el sentido de "conocer" en Santo Tomás: como ya vimos —y esto encaja perfectamente en la hermenéutica actual— conocer es captar de algún modo la naturaleza circundante. Y eso en principio no lo hacen los entes naturales y las plantas, aunque obviamente nada de esto depende de que sea verdad que las plantas puedan conocer*). "… ya también porque tienen un juicio determinado por la naturaleza a una sola cosa, como los animales irracionales; pues la oveja juzga por estimación natural que el lobo le es nocivo, y a consecuencia de este juicio le huye; y lo mismo en los demás casos. (*Santo Tomás se refiere como vemos al conocimiento sensible de los animales y al "juicio" de su facultad superior de conocimiento, la estimativa, por la cual distinguen lo útil o no para su vida, y por ello da el ejemplo de la oveja)*. Por lo tanto, todos los (entes) que tienen, acerca de lo que se ha de obrar, juicio no determinado a una sola cosa, necesariamente tienen libre albedrío. (*Santo Tomás saca la conclusión: si hay entes que pueden "no" querer lo que captan (al revés de lo que ocurre al lobo, que no puede no "querer" la oveja) entonces…*). Y tales son los (entes) intelectuales; pues (*aquí Santo Tomás va a dar las premisas*) el entendimiento aprehende no solo este o aquel bien, sino el mismo bien en común (*lo que decíamos antes: el intelecto capta al bien en tanto tal cuando capta que tal o cual bien tiene bien, pues lo distingue de "el" bien*), por lo cual, como el entendimiento mueve la voluntad mediante la forma aprehendida (*esto es, para que la voluntad quiera, por ejemplo, una manzana tiene que haber entendido que tal cosa es una manzana*) y en todas las cosas el motor y el movido deben ser proporcionados (*o sea: hay analogía de proporción entre el entendimiento y*

la voluntad), la voluntad de la sustancia intelectual no estará determinada por la naturaleza, sino por el bien común. (*O sea: la voluntad no está determinada a querer "tal cosa", sino solo el bien en tanto tal*). Por lo tanto, podrá la voluntad inclinarse a todo lo que se le presente bajo razón de bien (*o sea que "tenga" bondad*), sin que se lo impida ninguna determinación natural hacia lo contrario. Luego todas las sustancias intelectuales tienen libre voluntad, que les viene del juicio del entendimiento; esto es lo mismo que tener libre albedrío, que se define libre juicio por la razón".

El mismo argumento hace Santo Tomás en el artículo 2 de su importante *Questio* 10 de la I-II, donde trata de la voluntad y de si se mueve necesariamente o no. Allí dice: ... *Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.* Esto es: "… Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, por ende solo el bien que es perfecto y al que nada le falta es tal que la voluntad no puede no quererlo, lo cual es la beatitud. Pero cualesquiera otros bienes particulares, en cuanto carecen de algún bien, pueden ser considerados como no-bienes, y según esta consiederación pueden ser aprobados o no por la voluntad, que puede ser llevada a ellos según diversas consideraciones".

Como vemos, la misma demostración está ahí de una manera más directa. La voluntad no puede no tender a "el" bien, que es su objeto específico. Pero en la creación, "el" bien se disemina en la multiplicidad de bienes participados que, en tanto tales, son imperfectos y por lo mismo pueden ser no queridos en tanto esa imperfección. Solamente ante el bien total, que es Dios, la voluntad no podría no quererlo. Pero ello no implica —como veremos en el libro III— que no haya libertad, en un sentido más pleno, cuando en la vida eterna, por obra de la gracia, el ser humano esté contemplando el rostro de Dios. Hasta entonces, ni el conocimiento de Dios como causa primera, ni el conocimiento de Dios como Dios Padre, revelado por Él mismo, son Dios mismo: son finitos como todo conocimiento humano, hasta que la inteligencia humana sea elevada en el *Lumen Gloriae* a la conteplación de Dios.

Que el libre albedrío sea también "el libre juicio de la razón" lo afirma igualmente Santo Tomás en la *Suma teológica*, I, Q. 83: *Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat*

aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

Esto es: "En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para cuya evidencia hay que considerar que hay aquellos que obran sin juicio alguno, como una piedra que cae de arriba; y de igual modo todos los que carecen de conocimiento. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales. La oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien: las acciones particulares son contingentes y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional"[140]. Vuelve a decir lo mismo, aunque con una variante.

Observemos (mi comentario va en los paréntesis): "… En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para cuya evidencia hay que considerar que hay (*hay cosas que*) aquellos que obran sin juicio alguno, como una piedra que cae de arriba; y de igual modo todos los que carecen de conocimiento. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales. La oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. (*Es lo que Santo Tomás había afirmado antes; a este sentido interno de los animales los tomistas lo llaman "estimativa" y es bastante adecuado para el famoso tema de la "inteligencia" práctica en los animales*). En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional (*o sea, un análisis que incluye una deliberación*[141]), se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas (*distintas cosas finitas*). Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas.

(*"Contingente" en este caso implica: lo que no se puede probar necesariamente. Esto es interesante: el libre albedrío no es deducción. Si A entonces B y si B entonces C, nadie es libre de concluir que "no" A entonces C. Pero en los razonamientos de la razón práctica tenemos razones que conducen a un curso de acción no neceriamente, y por eso podemos elegir)*. Ahora bien: las acciones particulares son contingentes (*a esto nos referíamos antes*) y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional". (*La variante en este caso es que la decisión supone la no deducción, y por ende "la razón" por la que decidimos un curso de acción no es necesaria desde un punto de vista lógico, pero ello es, a su vez, por la contingencia ontológica misma de "aquello" que debemos decidir: un bien finito*).

---

53. Capítulo 49: *Quod substantia intellectualis non sit corpus*. (La sustancia intelectual no es cuerpo)

Argumento central

Nihil agit nisi secundum suam speciem: eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligeret nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Esto es: "Nada obra de manera diversa a la que corresponde a la especie, ya que la forma es en cada uno principio de obrar. Por lo tanto, si el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos. Luego no entendería sino los cuerpos. Y esto se ve que es falso; pues entendemos muchas cosas que no son cuerpos. Por lo tanto el entendimiento no es cuerpo".

Ante todo, hay que aclarar que con "cuerpo" Santo Tomás entiende lo que en principio entendía Aristóteles: esto es, todo aquello compuesto de materia y forma. El argumento se limitaría a decir que el intelecto no es un cuerpo, pero veremos que el texto tiene consecuencias no intentadas que van más allá de ese contexto aristotélico.

El esquema del razonamiento es una premisa universal, seguida por un razonamiento condicional *modus tollendo tollens*: es decir, si **p**, entonces **q**, pero no **q**, luego no **p**. La premisa universal es "… Nada obra de manera distinta de la que corresponde a su especie, ya que la forma es en cada uno principio de obrar". La premisa mayor del argumento condicional es "… si el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos". La premisa menor es: "… Y esto se ve que es falso" (no-q). La justificación de la menor es: "… pues entendemos muchas cosas que no son cuerpos".

La conclusión (no-p) es “por lo tanto el entendimiento no es cuerpo”.

Analicemos la premisa universal. Se trata de una analogía de proporción intrínseca entre naturaleza, potencia en acto primero y potencia en acto segundo. Por ejemplo, la potencia apetitiva del tigre tiene la naturaleza del tigre, y por ende el comer del tigre será “tigrezco”, y tan corpóreo como el tigre. Por ello “… Nada obra de manera diversa a la que corresponde a la especie”.

Luego es coherente que Santo Tomás diga “por lo tanto…”: esto es, se sigue de esta premisa que “si el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos”. Es decir: un intelecto, humano o no, no podría entender sino cosas corpóreas. Pero, ¿es así? ¿Entedemos “objetos de conocimiento intelectual” que no son cuerpo? Para Santo Tomás es casi evidente que sí, pues rápidamente dice: “… Y esto se ve que es falso; pues entendemos muchas cosas que no son cuerpos”. De lo cual la negación de que el entendimiento sea cuerpo se sigue necesariamente. La clave es, entonces, cómo justificamos la explicación de la premisa menor: “entendemos muchas cosas que no son cuerpos”.

Sin salirnos aún del contexto de su tiempo, podríamos dar las siguientes razones de dicha premisa menor esencial.

La primera la tenemos en el mismo texto. Es la capacidad de reflexión del entendimiento: Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in physicis quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus. Esto es: “En ningún cuerpo su acción se vuelve sobre el agente; pues se ha demostrado en los libros séptimo y noveno de la *Física* que ningún cuerpo se puede volver a sí mismo sino parcialmente; es decir, de modo que una de sus partes sea movente y la otra movida. Mas el entendimiento en su operación se vuelve sobre sí mismo; pues se entiende a sí mismo no solo parcialmente, sino totalmente. Por lo tanto no es cuerpo”.

Olvidémonos por ahora de los libros séptimo y noveno de la *Física* de Aristóteles. Lo que Santo Tomás está recordando es que el entendimiento puede “entender que entiende”; o sea, entenderse a sí mismo, lo cual es una propiedad reflexiva del entendimiento (reflexión: volver sobre sí) y única del entendimiento, donde el sujeto que entiende tiene conocimiento de sí: “yo” entiendo. Pero esto es imposible en las capacidades sensibles de conocimiento que están en los seres vivos corpóreos, incluso en las nuestras. El ojo no puede verse a sí mismo, una parte de la piel no puede tocarse a sí misma, y así. Luego la reflexión implica algo que va más allá de lo corpóreo, que es el mismo entendimiento, y por consiguiente parte de lo que el entendimiento conoce que no es cuerpo; es el mismo entendimiento.

La segunda la tenemos en el tema de la verdad, que ya vimos. Cuando afirmo algo que

es verdadero, capto la verdad en el mismo momento que afirmo el juicio. Si digo "estoy escribiendo este libro", el entendimiento capta, a) que está escribiendo este libro (y allí capta "el sentido" de "estar escribiendo este libro") y b) que es verdad que lo está escribiendo; por reflexión sobre el juicio "estoy escribiendo este libro". Es decir: que sea verdad no es un segundo "decir", sino que es una reflexión concomientante sobre lo dicho; y, por ende, dicha reflexión no puede ser corpórea, por el motivo anterior. "… El entendimiento —dice Santo Tomás— reflexiona sobre su acto, no solamente en tanto que lo conoce, sino en cuanto conoce su conformidad con la cosa; lo cual, por cierto, no podría ser conocido sin conocer su propia naturaleza del acto mismo, que no es cognoscible sin que se conozca la naturaleza del principio activo que es el propio entenidimiento, a cuya índole atañe el conformarse con las cosas; y de ahí que según esto conoce la verdad el entendimiento que reflexiona sobre sí mismo"[142].

La tercera es la naturaleza misma del modo como el intelecto conoce. El entendimiento conoce universalmente. No es que el objeto del entendimiento sea universal y por lo mismo el entendimiento es universal, y en tanto tal no corpóreo, porque todos los cuerpos son singulares. No, no es ese el argumento. Lo que Santo Tomás afirma es que el entendimiento conoce "infinitamente", en tanto "infinitas veces" puede predicar una naturaleza de "varios". *Como ya hemos dicho, "aquello que" el intelecto conoce no es universal en sí (la universalidad es una propiedad lógica, no ontológica), pero no se reduce a este o aquel de los cuales se predica (y ello sí es una característica ontológica de "aquello que es predicado").* Luego, otra vez, por la analogía de proporción entre la potencia y su acto segundo, si el intelecto fuera corpóreo no podría captar "aquello que entiende", que en cuanto tal no puede reducirse a lo copóreo.

La cuarta es la naturaleza misma de la lógica; esto es, relaciones de razón entre conceptos y proposiciones objetivas. Cuando afirmo que "Sócrates es ser humano" es una de las *premisas* de la *conclusión* "Sócrates es mortal", el entendimiento está dando *una segunda vuelta, una segunda mirada, sobre la proposición* "Sócrates es ser humano": ya no solo afirmamos que Sócrates es ser humano, sino que dicha proposición "es premisa de", *lo cual implica una reflexión sobre ella* y, conforme a lo ya demostrado, algo que el intelecto no podría hacer si fuese cuerpo.

La quinta es nada más ni nada menos que el entendimiento de que Dios es causa no-finita de lo finito. Entenderlo (entender "ello"), (que es una noción negativa, no es la misma esencia de Dios) es entender algo no corpóreo, con lo cual se demuestra que el entendimiento no es corpóreo.

---

54. Capítulo 51: *Quod substantia intellectualis non sit forma materialis*. (Las sustancias intelectuales no son formas materiales, sino subsistentes)

Argumento central

Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat. Formae enim secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Esto es: "Por lo mismo se demuestra que las naturalezas intelectuales son formas subsistentes, y no existentes en la materia, como si su ser dependiera de esta. Pues las formas que realmente dependen de la materia no tienen existencia ellas propiamente, sino los compuestos que ellas integran. Por lo tanto, si las naturalezas intelectuales fuesen formas tales, se seguiría que no entenderían ellas, sino los compuestos de ellas con la materia; y así el entendimiento estaría compuesto de materia y forma; lo cual es imposible, como se ha demostrado (capítulo 50)".

Dado que en este caso —como en tantos otros— Santo Tomás está hablando de su propia metafísica, usando un juego de lenguaje aristotélico, es necesario dar una explicación previa. Santo Tomás ha demostrado en el capítulo 49 que ningún entendimiento es cuerpo. Ello implica que ningún entendimiento está compuesto demateria y forma, porque eso es "cuerpo" en Aristóteles (en principio). Ahora bien: todo ente finito (dejemos de lado por ahora el caso del entender de Dios, que se identifica con el mismo Dios, como vimos) está "compuesto" de esencia y *esse* (con todas las aclaraciones que ya hemos hecho al respecto). Pero, como vimos en el comentario al capítulo 30, si un ente finito es no corpóreo, no puede descomponerse y por ende no puede sacarse a sí mismo el acto de ser. A esa "inercia ontológica" que deriva de que quitar el acto de ser es privativo de Dios, Santo Tomás la llama en este caso no solo tener acto de ser, sino subsistir en el ser. Ahora bien: como ningún entendimiento es cuerpo, entonces ningún entendimiento está formado de materia y forma; luego en ese sentido no son "materiales"; luego no dependen de la materia para ser: por tanto son "subsistentes" sin materia.

A la luz de lo anterior, creo que se entiende mejor que (los paréntesis son nuestros): "Por lo mismo se demuestra que las naturalezas intelectuales son formas subsistentes, y no existentes en la materia, como si su ser dependiera de esta. (*Como vemos, eso es clave: su ser no depende de la materia, que es lo que va a demostrar*). Pues las formas que realmente dependen de la materia no tienen ser propiamente *(hice un cambio en la traducción*), sino los compuestos que ellas integran (*o sea, los que "están siendo" son los cuerpos; descompuesto el cuerpo, ya no hay forma sustancial del cuerpo*). Por lo tanto, si las naturalezas intelectuales fuesen tales formas (*lo puse ahora al revés*), se seguiría que no entenderían ellas (*porque ellas propiamente "no son"*), sino los compuestos de ellas con la materia; y así el entendimiento estaría compuesto de materia y forma; lo cual es imposible, como se ha demostrado (capítulo 50)".

Si quitamos los detalles de materia y forma, el razonamiento queda más límpido. *El intelecto no es cuerpo, porque entiende "cosas" que no son cuerpo (lo ya demostrado); luego no es material; luego no depende de la materia en su ser; luego es en ese sentido es subsistente*

---

55. Capítulo 68: *Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis.* (De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo)

Argumento central

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Esto es: "Pues, para que algo sea forma sustancial de otro, se requieren dos condiciones. La primera es que la forma sea principio del (ser) existir sustancialmente de aquel cuya forma es: y digo principio no efectivo, sino formal, por el cual algo es y se denomina ente. De donde se sigue una segunda condición: a saber, que la forma y la materia convengan en un solo ser, lo cual no ocurre respecto del principio efectivo con aquel al cual da el ser; y es en este ser en el que subsiste la sustancia compuesta, que es según el ser y consta de materia y forma. Y no hay inconveniente en que la sustancia intelectual, porque es subsistente, como se ha probado, sea formal principio del (ser) existir de la materia, como comunicando su ser a la materia, pues no hay dificultad en que uno mismo sea el ser en el que subsisten el compuesto y la forma misma, ya que el compuesto no (es) existe sino por la forma, y ni uno ni otro subsisten separados".

Este capítulo es ya particularmente complejo en su contexto. Santo Tomás, coherente con su interpretación de Aristóteles, intentará demostrar que la forma sustancial del ser humano es una forma sustancial de la que emerge la potencia intelectiva, cosa que hasta ahora no había establecido sino indirectamente. Ello es lo que permitió en su momento a Santo Tomás demostrar la "inmortalidad" (subsistencia) del alma humana, siendo esta al misno tiempo forma del cuerpo humano y por ende afirmar la inmortalidad del alma

humana en armonía con la unidad alma/cuerpo del *su* Aristóteles. Como ya dijimos, actualmente esto requiere importantes adaptaciones, que serán vistas en los anexos. Por ahora tratemos de decodificar la intrincada red metafísica que Santo Tomás tiene in mente al unir a su Aristóteles con su propia visión creacionaista de la creatura corpórea.

Antes que nada, voy a dar mi propia interpretación, tanto a lectores tomistas como no tomistas, de lo que Santo Tomás interpreta de Aristóteles en el tema de la materia prima y la forma sustancial.

Lo que llamamos "cuerpos" tendrían composición por el lado de la esencia. La esencia de una planta o de un animal tiene un principio determinante; esto es, un principio que ordena a la sustancia corpórea y le da el grado de ser. Cuando decimos "un tigre corre porque es un tigre", esa "esencia" (el ser tigre) a la que nos referimos tiene un principio determinate por el cual es tigre y no perro o delfín. Pero los tigres, perros, delfines, etc. tienen materia, lo que es ordenada por la forma y recibe de ella ese grado de ser "tal". Esa materia siempre "es" en tanto determinada por la forma. Pero los entes corpóreos, cuando se "deshacen", lo que sufren es una transformación: cuando un fósforo se transforma en ceniza, hay "algo común" al fósforo y a la ceniza, no hay un "hiato" o una nada entre los dos términos de la transformación, y esa "materia en común" que nunca es indeterminada, sino siempre determinada por la forma, es la materia "prima". Por consiguiente, todo cuerpo está compuesto por una forma sustancial, actual, y una materia prima, potencia —potencia en tanto principio—, que recibe el ser tal de la forma sustancial.

Santo Tomás ubica todo esto a su vez en su noción de creatura, y esa unión entre su visión creacionista y lo anterior implica que ya, ipso facto, Aristóteles, haya dicho lo que fuere, quede transformado. (*Como si el creacionismo de Santo Tomás fuera la nueva forma sustancial de los textos de Aristóteles*). Los entes creados tienen esencia en tanto tienen *id quod esse recipitur;* esto es, aquello que recibe el ser, y ello determina los diversos grados de ser de las creaturas. Cuando Santo Tomás piensa en los entes creados no corpóreos, como los ángeles, adopta para ellos el lenguaje de Aristóteles, y sostiene, como vimos, que tienen "solo" forma sustancial y acto de ser, significando ese "solo" que no son compuestos de materia y forma. La forma sustancial en ese caso no es forma de un cuerpo, sino que se identifica con la esencia en tanto tal, que da la gradación entitativa. Por ende, readaptando esa terminología, todo ente creado tiene acto de ser, cuyo grado de ser está dado por su "forma sustancial"; solo que en los entes corpóreos esa forma sustancial da el grado de ser *al compuesto* de materia y forma. ¿Da también el acto de ser? Como vimos, el dar el acto de ser es privativo de Dios, pero siempre da un acto de ser "graduado", y en ese sentido podemos decir que en la creación el acto de ser, sin la forma sustancial, no tendría sentido. Y cuando Santo Tomás combina todo esto con la transformación sustancial en Aristóteles, pone en juego lo que ya hemos visto como concurso de causas. En los casos más claros de transformación sustancial, como es en la reproducción de los seres vivos, ambos seres vivos son causas eficientes principales

de la transformación sustancial, y ello implica que propiamente el padre es causa de que el hijo “sea”; pero ese “sea” implica un con-curso de causas entre la causa segunda y la causa primera. Que el padre y la madre sean propiamente causas eficientes principales (y en ese sentido son causas primeras en relación con causas instrumentales, que son segundas) no quita que lo sean en un orden de causas segundas, cuando recordamos que todo acto de ser depende de un acto de creación por parte de Dios. Pero Dios respeta el orden de causas físicas por Él creado, y por lo mismo da el ser solo cuando se da el acto de reproducción de los seres vivos. La creación, en el orden físico, es siempre en concurso con las acciones que los seres físicos deben desarrollar para que ocurra la transformación sustancial. La creación es dar el ser de la nada, pero esto, en el orden de las causas segundas (en tanto creaturas) implica que el ser “dado” lo es en el momento de la concepción del nuevo ser vivo. Eso no es solo por voluntarismo de Dios. Es por el mismo orden natural por Él creado. Eso es, dada la naturaleza de las cosas (*que podría ser diferente, pero una vez que es tal, sus consecuencias son necesarias*), un nuevo ser vivo solo puede surgir de una transformación sustancial. Dios puede no dar el ser, pero ello implica que la concepción no se va a realizar (para lo cual puede —o no— tolarar una falla en el proceso), o puede darlo fuera de dicho orden de causas, pero en ese caso se trata de milagros que, en el paradigma judeocristiano, Dios realiza en momentos específicos de la historia de la salvación y no por deporte (como la concepción virginal de María, coherente con la total negativa de Cristo a realizar milagros delante de Herodes).

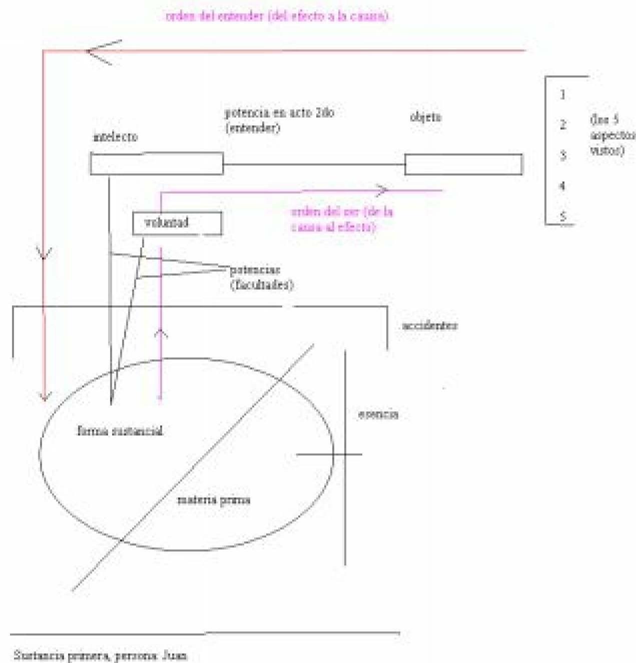
Por tanto se puede decir que en los entes corpóreos propiamente la forma sustancial no es causa del acto de ser; analógicamente sí, en tanto sin la acción de la sustancia primera en el orden de su forma no hay transformación sustancial y, por consiguiente, no hay nuevo ente corpóreo; además, sin la forma sustancial, en la sustancia primera no hay acto de ser, porque el acto de ser es el acto de ser “graduado” en la forma sustancial. Dentro de este contexto, analicemos nuevamente el texto de Santo Tomás. Los paréntesis son mi comentario.

“Pues para que algo sea forma sustancial de otro se requieren dos condiciones. La primera es que la forma sea principio del (*ser*) existir sustancialmente de aquel cuya forma es: (*es decir, sea su principio determinante, sin el cual el cuerpo no sería nada*); y digo principio no efectivo, sino formal (*o sea, la forma sustancial es causa formal; la causa eficiente es otro ente corpóreo, que produce la transformación sustancial*), por el cual algo es y se denomina ente. De donde se sigue una segunda condición, a saber: que la forma y la materia convengan en un solo ser (*esto es, que se trate de un solo cuerpo; que se trate de <u>este</u> tigre y <u>no de otro</u>*), lo cual no ocurre respecto del principio efectivo con aquel al que da el ser (*esto es, la causa eficiente y su resultado sí pueden ser dos diferentes*) y es en este ser (*un cuerpo singular*) en el que subsiste la sustancia compuesta, que es según el ser y consta de materia y forma. Y no hay inconveniente en que la sustancia intelectual —porque es subsistente, como se ha probado— sea formal principio del (ser) existir de la materia, como comunicando su ser a la materia (*o sea, no hay problema en que una forma sustancial subsistente dé el ser a un cuerpo*), pues no

hay dificultad en que uno mismo sea el ser en el que subsisten el compuesto y la forma misma (*es decir, es un mismo cuerpo en el cual "son" la forma sustancial subsistente y la materia prima*), ya que el compuesto no (es) existe, sino por la forma (*lo que habíamos dicho antes: en el cuerpo, el acto de ser "no es" sino limitado por la forma sustancial que da el ser a la materia*), y ni uno ni otro subsisten separados". (*La forma sustancial subsistente y su cuerpo no subsisten ambos* <u>*como sustancias completas*</u> *una vez separados*).

Lo que se está diciendo es que una forma sustancial subsistente puede ser de dos tipos: la del ángel, que no es forma de un cuerpo, y la del ser humano, que es forma de un cuerpo. En el segundo caso, que sea subsistente no le quita la capacidad ontológica que tiene una forma sustancial de ser el principio determinante del cuerpo. *O sea: un cuerpo no es ya algo a lo cual se agrega la forma sustancial. Un cuerpo es materia organizada por la forma; materia prima sin forma es nada*. Con lo cual, Santo Tomás está formulando tácitamente una premisa ontológica: lo ontológicamente superior puede ser causa de lo inferior, pero no al revés. Dios, infinito, crea lo finito, pero no al revés. El intelecto puede entender lo corpóreo (inmaterialmente), pero no al revés. De igual modo, una forma sustancial subsistente puede organizar un cuerpo humano. Pero en ese caso, no es la forma sustancial, directamente, el intelecto, sino que la forma sustancial humana es tal que organiza un cuerpo tal que tiene dos potencias específicas: inteligencia y voluntad. Es decir: el intelecto no es la sustancia, ni la forma sustancial, sino una facultad de esa sustancia primera que es la persona humana. Con lo cual tenemos la siguiente relación conceptual y deductiva de todo lo que ha dicho Santo Tomás hasta ahora. Retornemos al capítulo 49: el intelecto conoce "cosas" que no son cuerpo. Luego el intelecto no es corpóreo. Luego, dada la analogía de proporción entre potencia en acto primero y potencia en acto segundo, si el intelecto en acto segundo (conociendo de modo no corpóreo) no depende de la materia en su ser (capítulo 51), tampoco el intelecto en acto primero. Pero de vuelta: hay una analogía de proporción entre potencia en acto primero y la forma sustancial de la que emerge dicha potencia. Luego si la potencia como tal no depende de la materia en su ser, tampoco la forma sustancial, y a ese tipo de forma sustancial es a la que podríamos llamar "intelectual" o "racional"; no porque sea ella misma el intelecto, sino porque da origen a la facultad intelectiva. En el caso del ser humano, esa forma sustancial es forma de un cuerpo (capítulo 68), subsumiento por ende en una sola forma las potencias vegetativas y sensibles, y siendo subsistente, porque, al no depender de la materia en su ser, terminado el compuesto (la muerte), no desaparece, sino que "sigue" siendo (subsistencia); pero no como sustancia "completa", sino como forma sustancial in-completa, porque le falta el cuerpo al que está "destinada ontológicamente".

De una manera gráfica:



---

56. Capítulo 87*: Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem*. (El alma humana recibe su acto de ser de Dios por creación)

Argumento central

Quidquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

Esto es: "Todo lo que recibe (el ser) de algún agente adquiere de él o bien algo que es principio del ser en tal especie, o bien el mismo ser absoluto. Mas el alma no puede ser traída a la existencia de tal modo que se adquiera para ella algo que sea principio de ser, como ocurre en las cosas compuestas de materia y forma, que son engendradas al adquirir la forma en acto; pues no tiene el alma en sí misma algo que le sea principio de ser, puesto que es sustancia simple, como arriba se ha demostrado (capítulo 59 y ss.).

Resulta, pues, que no recibe la existencia (el ser) de otro agente que de aquel que le da absolutamente el ser. Mas el ser mismo es el efecto propio del agente primero y universal; pues los agentes secundarios obran en tanto que imprimen en las cosas ya hechas las semejanzas de sus formas, que son las formas de sus cosas hechas. Luego el alma no puede recibir la existencia sino del agente primero y universal, que es Dios".

Aquí tenemos de vuelta el tema del concurso de causas. Santo Tomás intenta dar un argumento de razón para probar una *especial* intervención de Dios en el caso del alma humana, para lo cual usa el adjetivo "directamente". El problema es que todo ente finito recibe su acto de ser por creación. Santo Tomás sabe, como explicamos, que en el caso de los seres corpóreos Dios respeta el orden de causas segundas creado por Él mismo, para "dar" el acto de ser, y evidentemente a ese "dar el acto de ser una vez producida la transformación sustancial" *no* lo llama "directamente". Por tanto hay que distinguir el sentido del término. *Directamente* puede significar: uno, que Dios crea el acto de ser de la nada, por lo cual en ese sentido todo ente es creado directamente por Dios, desde los ángeles hasta las hormigas; dos, puede significar también "sin el concurso de las causas segundas físicas", y en este sentido el alma humana sí se distingue de las almas de los demás animales (recordemos que en Santo Tomás "alma" significa la forma sustancial de *todo* ser viviente). En los seres vivientes cuya alma no es subsistente (los animales), todo el nuevo ser viviente recibe su acto de ser, como dijimos, una vez que los dos seres vivientes anteriores realizan su función como causas eficientes principales de la transformación sustancial. Pero en ese caso la forma sustancial es tan no subsistente como la de los factortes reproductores anteriores. Y dado que debe haber una *proporción ontológica* entre causa y efecto, una forma sustancial subsistente, ¿podría ser causada por dos causas que en sí mismas no son subsistentes? No nos referimos a las formas de los dos entes causalmente anteriores, sino a sus potencias reproductivas y sus efectos, que en sí mismos no son formas racionales subsistentes. La respuesta es, obviamente, no. Por tanto se requiere un concurso de causas "adicional" por parte de Dios: no solo da el acto de ser al compuesto, sino que además da el acto de ser tal; esto es: tiene que crear de la nada, sin el concurso de causas segundas, la forma sustancial racional, pues esta no puede haber emergido de lo no subsistente. Y a eso Santo Tomás lo llama "directamente".

Hecha esta distinción, podemos leer nuevamente el texto de Santo Tomás (los paréntesis en el comentario son míos): "… Todo lo que recibe (*el ser*) de algún agente (*o sea, todo lo que tiene acto de ser y para ello es causado por una causa eficiente*) adquiere de él o bien algo que es principio del ser en tal especie (*la forma sustancial*) o bien el mismo ser absoluto (*el acto de ser: Santo Tomás está diciendo "o bien", porque va a diferenciar los entes creados con y sin concurso de las causas segundas físicas, como vimos en nuestro comentario anterior*). Mas el alma *(humana*) no puede ser traída a la existencia de tal modo que se adquiera para ella algo que sea principio de ser (*o sea: el alma humana no tiene acto de ser solo porque dos seres humanos comunican la forma sustancial y entonces Dios, <u>sin concurso adicional</u>, da el acto de ser*), como ocurre en

las cosas compuestas de materia y forma, que son engendradas al adquirir la forma en acto (*o sea, como ocurre con los demás animales*); pues no tiene el alma en sí misma algo que le sea principio de ser (*el alma humana no es solo producto de la transformación sustancial*), puesto que es sustancia simple, como arriba se ha demostrado (capítulo 59 y ss.). (*Es decir: el alma humana es forma subsistente; no depende de la materia en su ser*). Resulta, pues, que no recibe la existencia (*el ser*) de otro agente (*su "estar siendo" no es causado solo porque dos seres humanos se reprodujeron, sin concurso adicional por parte de Dios*) que de aquel que le da absolutamente el ser. (*Dios, causando el acto de ser, porque el alma humana subsistente no puede ser causada por elementos reproductores no subsistentes*). Mas el ser mismo *(el acto de ser*) es el efecto propio del agente primero y universal (*Dios: causa primera y universal en tanto causa de todo lo que tiene el acto de ser*), pues los agentes secundarios obran (*pueden ser padre o madre*) en tanto que imprimen en las cosas ya hechas (*una vez que el acto de ser es dado por Dios*) las semejanzas de sus formas (*con su acto reproductivo comunican la forma y la transformación sustancial consiguiente*), que son las formas de sus cosas hechas. Luego el alma no puede recibir la existencia sino del agente primero y universal, que es Dios".

Anexos

Como decíamos al iniciar el capítulo 47, comenzamos ahora con los anexos que relacionan todo lo anterior con la filosofía actual, cumpliendo uno de los principales objetivos de este libro. El primer anexo será una excepción: se trata solo una pequeña referencia a un tema ya visto, pero no podemos evitar recordarlo en este contexto especialmente importante para Santo Tomás.

1. Los capítulos 52, 53 y 54 del libro II de la *Suma contra gentiles*

En el contexto teológico de la época de Santo Tomás fue el tema de las "creaturas espirituales" (al que Santo Tomás dedica todo un opúsculo[143]) una de las fuentes principales de inspiración de toda su metafísica del acto de ser ya vista en el libro I. En efecto, para distinguir a Dios de los ángeles, San Buanventura había distinguido en ellos entre materia y forma *espiritual*, para evitar decir que eran *simples,* igual que Dios. Pero Santo Tomás le responde a su amigo —como ya hemos visto— que todo ente creado es "compuesto" de esencia y acto de ser; solo Dios es aquel "cuya esencia es ser". Los ángeles son simples en el sentido de que su esencia no está "compuesta" de forma sustancial y materia prima; son solo forma y acto de ser; pero no son simples en el sentido de que *son creados y, por lo tanto*, *tienen* acto de ser, pero no *son* acto de ser. Por eso, incluso en el caso del no creyente, este tema es importante para comprender por qué Santo Tomás desarrolla el tema de la participación como característica central de todo ente finito. En estos tres capítulos de la *Suma contra gentiles* se trata especialmente

este tema y los mismos constituyen una excelente síntesis de su metafísica. Nosotros solo recordaremos el título de cada uno, resaltaremos el argumento principal a mi juicio, haremos una breve explicación, pero nada más, porque ya sería excesivo para los fines de este trabajo.

1.1 Capítulo 52: Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est. (En las sustancias intelectuales difieren el ser y lo que es)

Argumento central: Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.

Esto es: "El ser mismo compete al primer agente según suy propia naturaleza; pues el ser de Dios es su sustancia, como se ha demostrado arriba (libro I, capítulo 22). Mas lo que compete a alguno según su propia naturaleza no conviene a otros sino por modo de participación, como el calor del fuego a los otros cuerpos. Por lo tanto, el ser mismo compete a todos los otros por cierta participación del primer agente. Y lo que compete a alguno por participación no es sustancia suya. Es imposible que la sustancia de ente alguno, que no sea el agente primero, sea su mismo ser".

Nuestro comentario será recordar lo ya visto. En Santo Tomás *quod est*/*esse* es una de tantas fórmulas para diferenciar "aquello que está siendo" de "el ser por el cual aquello que está siend, está siendo". En Dios se identifican, porque Dios, como "lo no finito", es aquello donde no hay distinción real entre esencia y *esse* y por tanto su esencia es su ser; pero lo creado "tiene" ser, "recibe" el acto de ser y por lo mismo esencia y *esse* no se identifican; y por consiguiente tampoco "aquello que" (el sujeto, la sustancia primera) recibe el ser (que puede ser tanto un ángel, como un ser humano, como un cuerpo no humano).

Volvamos a ver el texto: "… El ser mismo compete al primer agente (*a Dios*) según su propia naturaleza (*la esencia de Dios, por negación, es su mismo ser*); pues el ser de Dios es su sustancia (*Dios es aquello cuya esencia es ser. Aquí "sustancia" se utiliza como "quod est"*, *que en Dios se identifica con su ser y tiene solo una distinción de razón con su ser. Estemos atentos una vez más, porque con este uso terminológico Santo Tomás usa el término "sustancia" en un sentido en el que Aristóteles no lo hubiera usado nunca. "Sustancia", que en Aristóteles es utilizado sobre todo para los cuerpos vivientes, aquí es utilizado por Santo Tomás para el "quod est" de lo "no finito", del cual la razón humana no puede saber nada, excepto que "no es finito" y deducir de ahí todas las consecuencias*), como se ha demostrado arriba (libro I, capítulo 22). Mas lo que compete a alguno según su propia naturaleza no conviene a otros sino

por modo de participación (*lo ya visto: lo que es tal por esencia es algo y lo que es tal por participación es otro algo*), como el calor del fuego a los otros cuerpos *(ejemplo predicamental, no trascendental, típico de Santo Tomás: el fuego y las cosas cálidas*). Por lo tanto, el ser mismo compete a todos los otros por cierta participación del primer agente *(lo creado tiene acto de ser, no es acto de ser*). Y lo que compete a alguno por participación no es sustancia suya *(el aire iluminado no tiene luz por ser aire*). Es imposible que la sustancia de ente alguno, que no sea el agente primero, sea su mismo ser". (*Es imposible que ente creado alguno se identifique con el ser mismo, lo cual, en este contexto, aplica "también" a los ángeles*).

1.2 Capítulo 53: Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potential. (En las sustancias intelectuales creadas hay acto y potencia)

Argumento central: Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Esto es: "todo lo que participa de algo se compara a aquello que es participado como la potencia al acto, pues aquello de que participa lo hace participante actual. Y se ha demostrado (libro I capítulo 22 y libro II capítulo 52) que solo Dios es esencialmente ente y todas las demás cosas participan de su mismo ser. Se compara, pues, toda sustancia creada a su ser, como la potencia al acto".

Es el mismo argumento que hemos comentado ya en el capítulo 22, libro I, de la I, Q. 75, a. 5 ad 4. La relación real esencia/acto de ser puede ser vista como coprinicipio potencial participante/coprincipio actual participado. "Potencial", como hemos visto, en tanto "potencia como principio" —esto es, el ente finito— es "constitutivamente potencial", porque está siempre recibiendo al acto de ser (por creación). Por eso el acto de ser es acto y aquello que recibe el ser es potencia (de nuevo, la transformación que Santo Tomás hace de potencia y acto que Aristóteles nunca hubiera imaginado). Y por eso, si vemos nuevamente el texto, "… todo lo que participa de algo se compara a aquello que es participado como la potencia al acto (*el aire que tiene luz está en potencia de recibir luz; pero cuidado con el ejemplo, porque el aire no iluminado puede ser aire, pero el ente finito que no recibe el acto de ser, es nada*), pues aquello de que participa lo hace participante actual *(el aire iluminado es "iluminante" —luminoso — por participación de la luz*). Y se ha demostrado (libro I capítulo 22 y libro II capítulo 52) que solo Dios es esencialmente ente, y todas las demás cosas participan de su mismo ser. (*Las demás cosas reciben el acto de ser por creación*). Se compara, pues, toda sustancia creada a su ser, como la potencia al acto". (*Todo ente finito es "constitutivamente" potencial, pues está siempre recibiendo al acto de ser*).

1.3 Capítulo 53: Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma.(No es lo mismo la composición de materia y forma y la de sustancia y

ser)

Argumento principal

Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est".

Esto es: "… (haremos algunas modificaciones en la traducción): Segundo, porque el ser mismo no es acto propio de la materia, sino de toda la sustancia; pues el acto de ser es acto de aquel de quien podemos decir que es; y el acto de ser no se dice de la materia, sino del todo, por lo cual no puede llamarse "aquello que es" a la materia, sino a la sustancia misma que es 'aquello que es'

Si tenemos clara la estructura metafísica del ente creado (finito) en Santo Tomás, veremos que efectivamente lo básico es la composición sustancia primera y acto de ser (sustancia primera que en los ángeles se identifica con la esencia según Santo Tomás), y eso es lo que Santo Tomás quiere establecer para dejar claro que dicha composición se da en todo ente finito (incluso en los ángeles) y no solo en los corpóreos formados de materia prima y forma sustancial. Por eso, entonces (veamos el texto nuevamente), "… segundo, porque el ser mismo no es acto propio de la materia, sino de toda la sustancia *(el acto de ser es recibido en el ente creado*); pues el acto de ser es acto de aquel de quien podemos decir que es (*el primer analogado del ente finito es la sustancia primera, de quien decimos "aquello que es"*); y el acto de ser no se dice de la materia, sino del todo (*lo anterior*), por lo cual no puede llamarse "aquello que es" a la materia, sino a la sustancia misma que es "aquello que es".

2. La experiencia fenomenológica de lo corpóreo.

Llega el momento de relacionar la unión alma/cuerpo en Santo Tomás, el libre albedrío y la "inmortalidad del alma" (ya vimos que en Santo Tomás esto es *la subsistencia de la forma sustancial intelectual*) con el pensamiento actual. Hemos visto en su momento que, desde un punto de vista fenomenológico, las "cosas físicas" no son conocidas directamente en tanto físicas, sino en relación con el mundo de la vida, con la intersubjetividad. Por lo tanto, podríamos decir que el cuerpo humano también es conocido en relación con la intersubjetividad. Pero el problema es que el cuerpo humano no es, en la intersubjetividad, una cosa física más, sino una de las claves de la intersubjetividad: el otro en tanto otro es conocido como *leib* (Husserl, *Ideas II*) o cuerpo viviente, que se manifiesta empáticamente a mi propio yo, como otro, porque a través de sus manifestaciones corpóreas capto sus dimensiones humanas. Entonces, gnoseológicamente anterior a la captación de las cosas físicas no humanas (ya sean artificiales o naturales) está la intersubjetividad corpórea, desde la cual esas cosas no humanas son captadas. Y en esa intersubjetividad corpórea el cuerpo se manifiesta como

dimensión esencial del propio ser, del "yo". O sea: que la unión esencial entre lo corpóreo y lo intelectual y volitivo no pasa en primer lugar por la teoría hilemórfica, sino por una *mostración fenomenológica de la dimensión corpórea del propio yo en la intersubjetividad*.

¿Cómo ocurre esto? Según nuestra propia síntesis (que incluye elementos de Husserl, Buber, Levinas, Leocata, por mencionar solamente los principales), los aspectos básicos que manifiestan fenomenológicamente esa mostración son los que siguen:

a) La mirada

La mirada puede ser comunicante o alienante. Una mirada comunicante, mira, como dice Buber, al otro como un "tú". Una mirada alienante (para el tema de la alienación, ver Frankl, Freud, Ortega, Fromm) trata al otro como una cosa no personal, al servicio de un plan. (Como diría Habermas, mira al otro con racionalidad solamente instrumental). No necesariamente mirar al otro como un "eso" implica alienación. Ejemplo conocido: un oftalmólogo mira al ojo como objeto; el esposo mira a los ojos de la esposa como sujeto; y el que mira a los ojos de una mujer como una simple cosa a su servicio, no tiene la mirada del oftalmólogo, pero tampoco la del esposo: se trata de una mirada alienante. El cambio de mirada —el cambio de enfoque— se advierte; el que no lo advierte no es humano o está sumergido en la más profunda anestesia existencial de la existencia inauténtica. Pues bien: en esa mirada se advierte el libre albedrío, la intelectualidad y la intención, buena o mala, del actuar. La mirada es una de las manifestaciones humanas donde más se advierte la síntesis corpórea/espiritual del ser humano.

b) Las manos

De igual modo, las manos humanas están hechas para trabajar y para tocar; cuando un ser humano toca a otro, nuevamente se advierte lo anterior. Tocar puede ser amar, respetar, consolar; o al contrario: invadir, violar, golpear. Las expresiones "no <u>me</u> toques" o "abráza<u>me</u>" constituyen nuevamente una mostración fenomenológica de la síntesis corpórea/espiritual del ser humano. (*El lector habrá advertido que no estamos "demostrando" nada: estamos mostrando que es así. Aquí es, como diría Wittgenstein, donde nuestra pala se quiebra. Al que quiera una demostración, vaya a buscar una pala que no se quiebre y siga cavando hasta el infinito*).

c) La palabra

Como explica Leocata[144], la palabra por un lado es laringe, sonido, y es concreta; por el otro, contiene un significado (que corresponde a lo que para nosotros fue la tercera de las razones por las cuales el intelecto conoce "cosas que no son cuerpo"); un significado que no se reduce a lo singular y corpóreo. El habla humana es la expresión corporal de la naturaleza intelectual del ser humano. Ese significado se capta en el contexto pragmático

de los juegos del lenguaje, por supuesto.

d) El rostro

Tema trabajado por Levinas, como se sabe, muy relacionado con el tema de la mirada que “vimos” en el punto “a”. No por casualidad el rostro humano, junto con las manos y todo el cuerpo, acompaña el lenguaje del ser humano: el rostro habla junto con el habla. El rostro muestra también lo más profundo del yo. El famoso *Retrato de Dorian Gray* tiene un símbolo profundo: el rotro es la mostración permanente de nuestro yo espiritual. Por eso es verdad que, a partir de cierta edad cada uno es responsable de su rostro…

Todo el cuerpo humano es manifestación de nuestra naturaleza intelectual y volitiva. Esto es muy conocido (Gehlen y otros). Rostro, manos, pies, posición eréctil…, todo está enfocado al encuentro con el otro, a la comunicación, a la transformación del medio ambiente, o al revés: al des-encuentro. El cuerpo manifiesta la opción espiritual decisiva: bien o mal.

Por lo tanto, si ahora tratamos de ajustar el lenguaje, debemos decir que el ser humano no es una dualidad de dos cosas: un espíritu por un lado y un cuerpo por el otro, al estilo platónico o cartesiano. La fenomenología del *Leib* muestra que el ser humano es una síntesis: una unidad espiritual-corpórea. El yo, siempre en relación con el tú, tratado como tal o no, *es* un cuerpo *humano*, que es captado por el ser humano humanamente: esto es, en relación a sus manifestaciones espirituales, como hemos visto.

¿Se puede mantener para ello el lenguaje de Santo Tomás, según el cual el cuerpo humano tiene una forma sustancial que lo hace humano? Si por forma sustancial entendemos el coprincipio actual de la esencia, por supuesto. La esencia humana, la naturaleza humana, es una naturaleza “espiritual” (intelecto y voluntad libre) esencialmente encarnada o, si se quiere decirlo de otro modo, un cuerpo “espiritual”. Ello *no* implica partir de la teoría hilemórfica de Aristóteles y luego aplicarla a lo humano, sino: a) demostrar que el intelecto y la voluntad no son algo corpóreo; b) mostrar que nuestro cuerpo humano manifiesta la inteligencia y la voluntad. A su vez, cuando demostramos que “no son algo corpóreo”, lo que conocemos de “lo corpóreo” es conocido desde el mundo de vida humano, y por lo tanto hay ahí un círculo hermenéutico.

3. El debate actual mente-cerebro

A la luz de lo anterior, los debates actuales mente/cerebro, mente/cuerpo se pueden reencaminar.

Hay dos grandes posiciones sobre esta cuestión: una según la cual todas nuestras manifestaciones intelectuales y volitivas son epifenómenos neuronales; otra que implica algún tipo de dualismo, por el cual se podría demostrar que el intelecto humano no se reduce a lo corpóreo, pero luego nace nuevamente el problema de la explicación de la

interacción entre mente y cuerpo, igual que el problema de la comunicación de las sustancias en toda la filosofía moderna. El "autor modelo" de la primera posición sería Bunge; el de la segunda sería Popper. Por supuesto, hay una amplia gama de posiciones intermedias, todas reseñadas en el libro de J. J. Sanguineti, donde se han estudiado autores clásicos del debate como Kenny, Putnam, Popper, Ryle, Searle, etc[145].

¿Puede reducirse "lo intelectual" a lo que hoy conocemos como un epifenómeno neuronal? No, y ya hemos demostrado por qué. Pero entonces ¿cómo se explica que ante un daño que comprometa al sistema nervioso nuestras más altas funciones intelectuales y volitivas queden dañadas? *Porque nuestra esencia es humana* y, por lo tanto, nuestro intelecto y nuestra volundad, para pasar de la potencia en acto primero a la potencia en acto segundo (esto es, el ejercicio de la potencia, no la potencia misma) necesitan al cuerpo: dado lo que ahora conocemos, al sistema nervioso central. Por eso sencillamente, si me desayuno con tres litros de Vodka, no voy a estar en óptimas condiciones para dar una clase. Incluso un daño en principio permanente (porque nunca sabemos qué es lo permanente en esos casos) al sistema nervioso central puede implicar que mis facultades intelectuales y volitivas no se puedan *manifestar* nunca, pero ello no implica, deductivamente, que hayan dejado de *ser* en acto primero.

¿Y qué hay de los argumentos de Popper? Son importantísimos. Para explicar la no reductibilidad de la inteligencia humana a lo solamente corpóreo, Popper utiliza la capacidad dialógica humana. Si fuésemos solamente corpóreos, estaríamos "determinados" (esa "determinación" sería compatible con el indeterminismo de un universo cuántico) a decir lo que estamos diciendo. O sea, alguien nos hablaría y nosotros contestaríamos, pero tanto lo que el otro dice como nuestra respuesta no sería fruto de un argumento lógico y un convencimiento racional, sino de una determinación física. Popper redescrubre, por ende, en la razón crítica, en la argumentación, en la lógica y en "el significado en sí mismo" de "lo" que está siendo dicho (mundo 3) las razones que ya Santo Tomás tenía (que ya vimos) para mostrar que "el intelecto no es cuerpo". Popper es importantísimo para este tema y lamentablemente los cientificistas actuales lo siguen ignorando. De lo que Popper carece, obviamente, es del enfoque fenomenológico que le permita concluir en una noción de lo humano como unidad, como síntesis espiritual/corpórea.

3.1 El debate mente/cerebro a la luz de ciertas implicaciones de la filosofía del lenguaje actual

Síntoma de lo anterior es que la tesis popperiana del "mundo 3" es una forma actual de reeditar los argumentos de Santo Tomás sobre la irreductibilidad de lo intelectual a "lo material". ¿Qué es en sí misma la teoría de la relatividad? No es ninguno de los ejemplares físicos donde está impresa (mundo 1); no es tampoco el estado de ánimo que nos produzca (mundo 2): es "lo que" ella dice. Su "significado en sí mismo" (*sin ignorar que el "en sí mismo" implica que el nivel semántico del mensaje contiene en potencia lo que en el nivel pragmático del mensaje pone en acto*) no se puede

reducir a lo material. Dicho en términos de filosofía del lenguaje: *el significado del mensaje no se identifica con el soporte físico del mensaje*, sea papiro, papel, fibra óptica, silicio, etc. Por ello solo el ser humano, entre los diversos animales, puede "hablar": porque capta ese significado (como vimos, dado en proposiciones que tienen conceptos universales), que se da en la palabra con prioridad ontológica (por eso la palabra es ontológicamente anterior al lenguaje **gestual**). O sea: "lo que" se dice nunca puede ser igual al material en el cual y con el cual se graba, se escribe o se emite lo que se dice. El que diga que la inteligencia es igual, o epifenómeno, del derebro, no ha captado lo anterior. Y apenas intente decirlo o argumentarlo, Popper le diría que ello es contradictorio con su posición. Ya sea el universo newtoniano o cuántico el que determine qué voy a pensar y decir, ¿para qué entonces me quieren "convencer" de ello?; ¿para que yo "libremente" me haga materialista?

3.2 Inteligencia artificial

Lo anterior nos permite enfocar también el tema de la inteligencia artificial, o si las computadoras pueden ser inteligentes como los humanos. Después de haber visto que la inteligencia no puede reducirse a lo corpóreo, la respuesta es obvia. Ninguna evolución de las computadoras puede implicar una acción superior a su propia naturaleza. Como hemos visto, el "soy", el reconocimiento del otro en tanto otro, la conciencia de sí, la verdad, la captación del "sentido" es algo que va más allá de las máquinas de calcular avanzadas, que son las computadoras. Esto no será comprensible a la mentalidad positivista que ha igualado inteligencia con cálculo computacional, pero el que nos ha seguido hasta ahora creo que puede entendernos. La cuestión no es que las computadoras no puedan "sentir": es que no pueden *entender*. Ese es el punto. Detrás de la suposición contraria está el supuesto, falso, de que conocimiento es igual a información[146]. No. Conocer no es copiar, grabar y repetir. Ello es información y, como bien ha señalado Mariano Artigas, esa información implica, sí, en la naturaleza física la decodifiación de "mensajes" (como el ADN)[147], pero no la "captación del sentido". Conocer, en cambio, como hemos visto, es estar en el mundo de la vida, y la interpretación, como también hemos visto, deja de ser una opinión adicional a un dato: es el mismo acto del intelecto, como comprensión en un mundo de la vida. Sé que es muy difícil cambiar este paradigma, pero el sufrimiento permanente de sus consecuencias es terrible. La invasión permanente del mundo de la vida por la razón instrumental (bien denunciado por la escuela de Frankfurt, aunque, lamentablemente, a través del falso paradigma de la teoría de la alienación de Marx) destruye como un cáncer las actividades humanas más importantes. Una de ellas es la organización del sistema escolar actual, que se basa en copiar y repetir, con incentivos totales a la repetición y con castigos a la creatividad y a la crítica. Todo ello favorece una idea "computacional" del conocimiento, porque grabar, procesar de forma automática y repetir es lo que hacen precisamente las computadoras, no los humanos. Quienes tratan de entender la inteligencia humana comparándola con lo que hace una computadora no han

comprendido que operaciones intelectuales como la empatía, la creatividad, la crítica, la interpretación *no son actividades adicionales a la inteligencia, sino la inteligencia misma.* Que *además* la inteligencia humana pueda calcular, *comprendiendo* lo que hace cuando calcula (que para colmo no es lo habitual), es la actividad "adicional", y no al revés. Que muchos religiosos traten de "enseñar" religión a través de un sistema escolar así concebido, con el fracaso permanente que ello implica, con lo contradictorio que ello es para la fe, y que esto no se diagnostique y se sufra permanentemente, como las pestes medievales que no se sabía de dónde venían, o como los cánceres actuales, es una muestra horrorosa de hasta dónde ha calado el paradigma positivista y computacional del conocimiento y cuánto puede corroer las actividades más nobles de lo humano[148].

Yo no niego que en un futuro un androide pueda tomar conciencia de sí mismo, con todo lo que ello implica, como encantadores personajes de la ciencia ficción, como Data, de *Star Trek The Next Generation*; Sonny, de *Yo Robot*; "The Doctor" de *Star Trek Voyager* (este último caso es muy interesante pues se trata de un holograma, o sea, de fotones); los androides de *Alien el octavo pasajero*, el famoso Hall de *2001 Odisea del Espacio*, los schwarzeneggerianos *terminators*, los "replicantes" de *Blade Runner* y (me quedo corto) tantas otras encantadoras personas robóticas. Pero en ese caso *no* habrá sido una evolución de su misma naturaleza computacional: habrá sido una verdadera transformación sustancial; una mutación que se producirá (como toda mutación) por vaya usted a saber qué azar, como lo fue el paso a la primera macromolécula orgánica viviente. Habrá que estar atentos.

3.3 Inteligencia animal

Lo mismo ocurre con la inteligencia animal. Santo Tomás había descrito las impresionantes habilidades prácticas de los animales (que se pueden llamar inteligencia práctica) o en el sentido interno "estimativa"; así que nada nuevas son las impresionantes habilidades racionales de delfines, monos y otros simpáticos animales. Y su empatía, ni qué hablar, es obvia también; por consiguiente: cuanto más conozco a las personas, más quiero a mi perro. obvio también. El asunto es, como vimos, si pueden captar "el sentido"; si pueden tener conciencia de sí; si pueden crear, interpretar, criticar —actividades *que son la esencia misma del intelecto*—, todo lo cual deriva en cultura e historia. Todo parece indicar que no.

Sé que actualmente se trabaja en el tema del lenguaje animal y que supuestamente hay monos que parecen desarrollar lenguaje: son capaces de leer, señalar, pedir, reconociendo conceptos en palabras. *Si detrás de ello está que captaron el sentido*, entonces son personas. Pero hasta que no puedan *hablarlo*, será un misterio reservado a Dios. ¿Cómo saberlo?[149] De todos modos, hay que estar atentos también. Estas capacidades de ciertos mamíferos superiores nos generan una seria advertencia en cuanto a nuestras relaciones con ellos.

3.4 El rechazo al cartesianismo en ciertos ámbitos de la filosofía analítica actual

A la luz de todo lo visto, no podemos hacer más que acercarnos a la posición de A. Kenny[150], que, reivindicando a G. Ryle, rechaza fuertemente el dualismo cartesiano en la noción de "mente" y retoma precisamente nociones básicas de la antropología y psicología (no profunda) de Santo Tomás, para destacar la unidad entre lo que llamamos lo mental y el cuerpo humano: "yo" es todo mi cuerpo y no una cajita espiritual metida en algún lugar. Kenny tiene razón, pero su comprensión histórica del dualismo cartesiano es totalmente injusta, igual que la de todo el tomismo actual en general y que la de Heidegger, Hayek, etc. Además, permanece fiel a Aristóteles y se separa de Santo Tomás precisamente en el punto de la subsistencia del intelecto después de la muerte, porque no termina de ver el eje central del argumento de Santo Tomás al respecto. Que el intelecto sea subsistente y que esto no dependa en la *Suma contra gentiles* de la teoría hilemórfica de Aristóteles coloca a Santo Tomás mucho más cerca de San Agustín, de Descartes y de Husserl que de Aristóteles, como bien vio Edith Stein y como Leocata lo destaca permanentemente. La esencial corporeidad del ser humano pasa por el análisis del *leib* husserliano *antes* que por la teoría hilemórfica aristotélica, "aunque" esta última pueda ser: primero, actualizada a partir de la fenomenología (cosa que hemos hecho a nivel tesis); segundo, actualizada en relación con las hipótesis científicas actuales (cosa que haremos a nivel hipotético).

4. Sobre el libre albedrío

A la luz de todo lo anterior, los debates sobre el libre albedrío se facilitan. Toda negación actual que provenga de una concepción materialista del ser humano se desvanece. El mismo argumento aplica: si hay razones del sistema nervioso central que hagan mínimo o nulo al libre albedrío, es porque un impedimento físico hace que la voluntad no pueda pasar del acto primero al acto segundo, y esto a su vez porque el mismo intelecto tiene el mismo problema; pero no porque la voluntad libre haya desaparecido en acto primero. Por supuesto, ante la física actual, los determinismos mecanicistas de fines del siglo XIX (Laplace) ya han sido reemplazados por el indeterminismo cuántico, pero no es este último el motivo del libre albedrío (al que no hay que confundir con "no predictibilidad", porque ello aplicaba también a Laplace), sino la naturaleza intelectual misma de la voluntad. O sea: el libre albedrío en lo humano es compatible tanto con un determinismo físico, al estilo universo newtoniano, como con un indeterminismo cuántico. Por lo demás, si el libre albedrío es compatible con la providencia divina, ya lo hemos comenzado a tratar y lo seguiremos tratanto en el comentario al libro III.

Comentemos ahora otros aspectos actuales de esta cuestión.

4.1 Libre albedrío y el psicoanálisis de Freud

Ante todo, enfatizamos "de Freud"; o sea, lo que diremos se basa en *nuestra propia interpretación de sus textos*[151] *y no en ninguna de sus escuelas interpretativas posteriores*. Es muy común creer que Freud afirmó que el ser humano no es libre ante sus impulsos sexuales. Nada de eso. En primer lugar, Freud ni se introdujo con la noción de libre albedrío en el sentido tradicional del término. Era un médico neurólogo, de formación positivista: el problema ni se le planteaba. En segundo lugar, creer que Freud plantea a un ser humano esclavo de sus impulsos es desconocer la esencia del psicoanálisis. La evolución del aparato psíquico implica precisamente someter al control del yo la madeja indiferenciada de pulsiones que es precisamente el ser humano cuando nace. Esa madeja indiferenciada, como pulsión de vida, como "libido", no es sexual en el sentido genital, pero tampoco es no sexual. Este es un tema sobre el que hay que leer a Freud directamente y llegar a las propias conclusiones.

Pero, como veníamos diciendo, lo que llamamos "consciente" o "yo" (que no es el yo "filosófico") trata de mantenerse entre fuerzas contrapuestas, que son las dos tópicas: ello, yo, superyo; inconsciente, preconsciente, conciente; ambas tópicas se entrecruzan; y a las dos se agrega, además, el principio de realidad. Es decir, fuera de un "descontrol", hay un yo o un consciente que precisamente trata de estar controlando las fuerzas opuestas que vienen del superyó, o el ello, o el inconsciente. Por supuesto, esto se da en diversos grados. El desarrollo normal de la psiquis implica que las pulsiones originarias, al no poder satisfacer directamente su objeto, encuentran objetos sustitutivos de la pulsión, y eso es la neurosis. Las fobias, las histerias, las angustias, etc., constituyen "precios" que hubo que pagar para poder adaptarse a las exigencias del marco cultural. Por supuesto, estos precios se pagan en diversos grados, pero todos experimentamos síntomas: conflictos originados en esas neurosis. El que verdaderamente no ha podido incorporar las normas del orden social es el perverso o el psicótico (en sentido técnico).

El objetivo de Freud jamás fue "liberar" al neurótico para que el inconsciente se estrelle con el principio de realidad. El que diga lo contrario sencillamente no lo leyó. Al revés, el objetivo del psicoanálisis es una introspección socrática, para que el paciente logre descubrir por sí mismo el origen del conflicto que tenía condionada su conducta, a fin de poder ensanchar las posibilidades de su yo de manera terapéutica. Es verdad que nuestros conflictos condicionan nuestra acción, y en ese sentido cuanto más inconscientes seamos de nuestros conflictos y más los neguemos (cosa habitual), nuestro margen de libre albedrío será menor, pero ello no quiere decir que no lo tendremos "en acto segundo". Si tengo una fobia a determinado animal, resultado de que la ambivalencia afectiva con mi padre desplazó mi agresión de él hacia el animal, y entonces veo al animalito en cuestión y me quedo paralizado por el miedo, es obvio que mi conducta va a estar "condicionada" por ello, pero el neurótico es capaz de tomar decisiones ante su miedo; lo que no puede es no sentir esa fobia. Pero podría liberarse de ella, en cierta medida, una vez descubierto su origen y redireccionada la pulsión que la originó. En este sentido, uno de los frutos del psicoanálisis es aumentar el espacio de decisión del yo, lo cual, traducido a filosofía, implica aumentar el ejercicio del libre

albedrío en acto segundo. Por ello dice Freud: "… Una vez reintegrado lo reprimido a la actividad anímica consciente, labor que supone el vencimiento de considerables resistencias, el conflicto psíquico que así queda establecido y que el enfermo quiso evitarse con la represión, puede hallar, bajo la guía del médico, una mejor solución que la ofrecida por el proceso represor. Existen varias de estas apropiadas soluciones que ponen un feliz término al conflicto y a la neurosis, y que, en casos individuales, pueden muy bien ser combinadas unas con otras. Puede convencerse a la personalidad del enfermo de que ha rechazado injustificadamente el deseo patógeno y hacerle que lo acepte en todo o en parte; puede también dirigirse este deseo hacia un fin más elevado y, por tanto, irreprochable (*sublimación* de dicho deseo); por último, puede reconocerse totalmente justificada su reprobación, pero sustituyendo el mecanismo —automático y, por tanto, insuficiente— de la represión por una condenación *ejecutada con ayuda de las más altas funciones espirituales humanas o, lo que es lo mismo, conseguir su dominio consciente*"[152]. (La palabra "represión" significa en Freud el redireccionamiento que el preconsciente hace de la pulsión en la evolución de la psiquis infantil, y por tanto nada tiene que ver con "resistir una pulsión" en la etapa adulta). La conclusión es más que obvia. El psicoanálisis de Freud, lejos de negar el libre albedrío, lo amplía. Obviamente, él no hablaba en términos filosóficos clásicos, pero es una conclusión que coincide con lo que él quería decir y coherente con una interpretación de su pensamiento compatible con Santo Tomás. Lo que hayan hecho con Freud los freudianos posteriores pasa sobre todo por las interpretaciones marxistas y frankfurtianas de Freud que, estoy seguro, él mismo las habría desautorizado explícitamente.

5. La teoría hilemórfica y las teorías científicas actuales

La teoría hilemórfica de Aristóteles juega, como hemos visto, un rol central en el pensamiento de Santo Tomás, aunque, como hemos visto, Santo Tomás demuestra en la *Suma contra gentiles* la subsistencia del intelecto y el libre albedrío de la voluntad *sin* recurrir a ella como premisa mayor. Respecto a la unidad alma/cuerpo, hemos recurrido a la "experiencia fenomenológica del cuerpo", donde tampoco la teoría hilemórfica funcionaba como premisa mayor. Sin embargo, la teoría hilemórfica de Santo Tomás es una de las más importantes hipótesis sobre filosofía de la física utilizada ampliamente por él. Amerita ser tratada conforme a los paradigmas científicos actuales.

Se podría decir que la teoría hilemórfica es una tesis de la filosofía de la naturaleza, que no utiliza el método hipotético-deductivo, y que por lo mismo se mueve en un plano diferente de las hipótesis científicas, sean cuales fueren. Pero ello no es tan simple. En su momento fue el eje central de la *física* de Aristóteles: de lo que hoy llamaríamos física. Fue concebida por Aristóteles fundamentalmente en el margen de los debates griegos sobre lo uno y lo múltiple, donde la diferencia entre filosofía y física no estaba planteada en términos actuales, y además creemos que fue concebida por Aristóteles fundamentalmente desde su experiencia como biólogo. Pero aun en el caso de que, como hoy, en la mayoría de los manuales tomistas la teoría hilemórfica se presente como una

filosofía de la naturaleza, *con certeza filosófica no ligada al nivel hipotético-deductivo de las ciencias naturales*, eso es muy difícil. En la experiencia fenomenológica de lo corpóreo, este último es visto desde lo humano, pero la teoría hilemórfica, como tal, no parece depender del *leib* husserliano. Si respetamos esa característica, la teoría hilemófica dependerá necesariamente de lo que cada época histórica considere —consciente de ello o no— que son las hipótesis fundamentales sobre lo material. O sea: ¿Qué es la naturaleza física, independientemente de la experiencia humana de lo corpóreo? Y ahí comienzan los problemas. La respuesta del atomismo prearistotélico fue una; la de Aristóteles, otra (la teoría hilemórfica); la de Copérnico-Galileo-Kepler-Newton, otra; la de Einstein, otra; la de Plank-Heisenberg-Schrödinger, otra; la de Howking, otra; y así indefinidamente.

Pero entonces ¿se puede, como pretende el tomismo actual, mantener una versión de la teoría hilemórfica que sea como una especie de filosofía de la física, que integre a los diversos paradigmas físicos actuales?Trataremos de contestar la pregunta.

5.1 El atomismo, el neopitagorismo y el "mundo clásico"

Ante todo, no olvidemos que Aristóteles rechaza uno de los programas de investigación que a finales de los siglos XVIII y XIX tuvo una notable progresividad teorética y empírica: el atomismo. Leucipo y Demócrito concibieron un mundo atomista; fue su modo de resolver el problema de Parménides: hay diversos infinitos, materiales e indivisibles unos, eternos e inmutables otros. Aristarco incluso concibió al cosmos casi como Newton, que lo concibió veinte o veintiún siglos después. Pero Aristóteles no consideró buena esa solución, y su teoría de la materia y la forma fue su modo de integrar las ideas platónicas con la diversidad de lo material, ende su teoría de la potencia y el acto. Todo esto es bien conocido. Solo quiero recordar al lector el contexto en el que la teoría hilemórfica fue concebida y el por qué de su rechazo del atomismo.

Pero la teoría de Aristóteles no era solo físico-biológica (en sus propios términos), sino mantenía una tesis ontológica que provenía de Platón y que Santo Tomás reintroduce en su contexto creacionista. Todo ente, con la máxima analogía del ente, es uno de Dios para abajo. Por lo tanto, la razón metafísica última de Santo Tomás para afirmar que incluso un ente "físico" es "un" ente es que el acto de ser no se dice de varios al mismo tiempo, sino de "un" ente. Por lo tanto *este*, tigre, en tanto tiene acto de ser, es de algún modo *un* tigre, y no varias cosas unidas accidentalmente.

Pero este aspecto de la metafísica de Santo Tomás no pudo sobrevivir a la caída del paradigma cosmológico aristotélico-ptolemaico. Decartes lo elimina sin darse cuenta, al rechazar la teoría hilemórfica, cosa que por otra parte no presentaba ningún problema en su ontología, porque la *res extensa* es geométrica y por tanto la unidad de las cosas "extensas" es obviamente accidental. El hombre es uno, sí, pero paga con ello el precio de un dualismo antropológico clásicamente conocido y que

nosotros hemos rechazado desde la experiencia fenomenológica del *leib*.

El motivo de la caída del paradigma aristotélico-ptolemaico no es solo en el nivel filosófico de la filosofía de la naturaleza cartesiana frente la aristotélica. El neoplatonismo y el neopitagorismo del siglo XVI, según conocidos estudios de Koyré y Kuhn, y de los cuales estoy convencido, re-introduce la alta matemática neoplatónica por la crisis del paradigma ptolemaico, como Kuhn lo ha explicado. Copérnico introduce su "sola hipótesis matemática" como una solución matemática al problema de la retrogradación de los planetas. Con ello, dándose cuenta o no, tira abajo la división entre el mundo sub-lunar y el supra-lunar, y como efecto dominó, una nueva concepción del universo se expande: una física-matemática universal. No tenemos conciencia hoy de lo que significó esto en su momento. Hasta entonces el mundo sublunar, el de todos los días, estaba exento de las matemáticas precisamente por su contingencia. Desde Copérnico en adelante; desde el centro del universo para todos lados; esto es, desde el sol hacia todos lados, el universo físico "es" matemático. Galileo ensancha la inercia a todo el universo; Kepler concibe las órbitas elípticas; Newton sistematiza inercia, gravitación, masa y movimiento, pero, además, introduce la "tesis" del universo infinito en el espacio. Nuevamente, es Koyré el que nos recuerda la revolución conceptual que ello significó. El universo físicomatemático es infinito en el espacio. Agreguemos a ello las nuevas hipótesis astronómicas del siglo XIX, donde el Sol no es más que una estrella lejana en una elipse de una galaxia entre infinitas galaxias, para que se pierda toda noción de referencia absoluta al decir "dónde" estamos. Allí estsaba Einstein, a un paso. De allí a la relatividad del espacio-tiempo no había mucha "distancia"; que lo que llamamos cuerpos no son más que energía "concentrada"; que la gravedad es una curvatura en el espacio-tiempo no fue tanta revolución. Porque, finalmente, todo ello es el universo clásico: aun en Einstein, un gato es un gato, aunque vuelva más joven que todos nosotros si viaja y vuelve a la estrella más cercana cerca de la velocidad de la luz, o aunque pueda evitar desintegrarse viajando por un agujero de gusano Einstein-Rosen.

Esto es lo mismo que con la lógica matemática. La gran diferencia no es entre la lógica aristotélica y las lógicas matemáticas: ambas son lógicas clásicas, donde el principio de no contradicción es el mismo, donde si **p** entonces **q**, y donde no puede ser al mismo tiempo que **p** y no-**p**. En la física, el mundo clásico abarca desde siempre hasta Einstein. Vayamos entonces por pasos. En ese mundo, ¿cabe una versión "universal" de la teoría hilemórfica de Aristóteles, interpretada por Santo Tomás, que sea compatible con la transformación de la física desde Copérnico en adelante? El tomismo clásico respondió en dos pasos: primero, con algo que Santo Tomás ya había concebido en su momento: la teoría de los cuerpos mixtos. Santo Tomás sabía ya que en cuerpos complejos, como los vivientes, convivían al mismo tiempo los "elementos" ya conocidos desde Aristóteles. El tomismo posterior (Hoenen, Jolivet, Selvaggi, Tresmontant), al tanto de las transformaciones de la física y la química, coherentes con las teorías atómicas clásicas (Rutherford, Bohr),

actualizaron la tesis de los elementos en los cuerpos mixtos, como la existencia "virtual" de los elementos en el compuesto, en estado de "potencia próxima al acto": una molécula de agua tiene la "forma sustancial" agua. Sabemos que está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de exígeno, pero no conforman por ello una unidad accidental, como los ladrillos de una casa o las partes de un juego para armar, que se arman y se desarman para conformar diversas formas "accidentales", pero no sustanciales. No: están en el compuesto en estado de potencia próxima al acto. Si se divide la molécula (el "mínimo natural") deja de ser una molécula de agua para pasar a ser "otras cosas", pero ya no agua, y los elementos pasan al acto (hidrógeno y oxígeno); antes estaban en potencia; habían adquirido la forma sustancial del agua, pero mantenían sus propiedades básicas para, una vez dividido el compuesto sustancial, volver a "ser plenamente" lo que eran. Buena hipótesis. Si la llevamos a cuerpos donde hay mayores grados de unidad, como los mamíferos superiores, la "forma sustancial" aparece con más claridad como un principio organizativo del cuerpo, que lo hace ser tal cuerpo, compatible ello con la teoría actual del ADN. Si lo llevamos a lo humano, por ejemplo: parece evidente que cada uno de nosotros es uno; Juan, por ejemplo, es uno; no hay millones y millones de juanes, por más que sus átomos sean millones de millones: es que su forma sustancial es el principio organizante de una materia que, de lo contrario, sería "nada", y esa forma sustancial da el ser *tal* a sus elementos. O sea: todo en Juan es humano: los hidratos de carbono que circulan por su sangre, por ejemplo, son "humanos", pero, como están en estado de potencia próxima al acto, vuelven a ser azúcares "sustanciales", una vez expelidos del cuerpo humano.

Un segundo paso —indispensable a mi juicio— fue dado por Artigas y Sanguineti. Por Artigas, sobre todo en sus últimos libros[153]. Como ya hemos comentado, la tesis principal de la filosofía de la física de Artigas, donde conecta al *big bang*, el evolucionismo y la providencia en Santo Tomás, es la autoorganización de la materia; esto es casi lo contrario de la entropía. La evolución del universo hacia moléculas macroorgánicas, y de ahí hasta el hombre, no solo da razón al principio entrópico, sino que además muestra en el universo un "dinamismo", una finalidad, hacia "estructuras" cada vez más "unas", que conforman finalmente a los seres vivos y al hombre. Ese dinamismo y estructuración originan esos "sistemas centrales" que se ven sobre todo en los seres vivos, y es ahí donde Artigas ve la forma sustancial de Aristóteles como el principio organizante y unificador de las "sustancias" en ese sentido; incluso, asignando al ADN un papel de "información" en la naturaleza, también autoorganizado. Detrás de esto se ve una tesis ontológica que encaja con el *unum* como trascendental: del principio del universo hasta ahora, "cada vez más" *unum* (unidad), que encaja con lo que habíamos visto como despliegue analógico de la unidad del ente. Si combinamos ahora esto con lo que sabemos de física y cosmología, parece obvio que esa unidad es cada vez más sólida cuanto más alto es el filum evolutivo de los seres vivos. La "forma" no solo ordena —esto es, da una "unidad de sentido" (al decir de Leocata) a cada ser vivo—, sino que es la clave del

orden natural. Como hemos dicho, para ir al "detalle" de este orden natural dependemos de hipótesis, de conjeturas, pero no parece ser una conjetura que "tiene" que haber un orden, incluso si viéramos todo esto sin presuponer a Dios creador, cosa que en Santo Tomás siempre se supone. Incluso, si S. Hawking tiene razón y el universo implota y explota de una singularidad en la que no están las leyes físicas como hoy las conocemos. Sin embargo, es la filosofía de la física, y no la física, la que nos dice que "algo tiene que haber ahí" que conecte armónicamente el momento cero con el momento 10 a la -43 segundos del universo (si bien sus condiciones iniciales no son ontológicamente necesarias).

Todo esto es muy interesante, "pero" estamos aun en el mundo clásico, como dijimos. La dificultad surge ante los intrincados problemas ontológicos del mundo cuántico, en relación con el cual —no por casualidad— se han desarrollado lógicas no clásicas. La pregunta audaz es esta: ¿Queda algo de la forma sustancial en el mundo cuántico?

5.2 Física cuántica y forma sustancial

Obviamente, todo lo que estamos afirmando sobre la física actual no es nada más que lo que cualquier lector puede encontrar en obras de divulgación. Mi única propuesta, más allá de eso, es la combinación con Santo Tomás y con la teoría de la materia y la forma. Mucho más lo será así con lo que diremos ahora, que está lejos de ser una introducción a la física cuántica. Solo se tratará de recordar al lector interesado en ella que el principio de indeterminación de Heisenberg ha sido interpretado en general de modo gnoseológico, como si la cuestión fuera que no podemos intentar "ver" la posición de una partícula sin modificar su posición. Por lo que hemos leído, eso no es así. La física de las partículas elementales nos introduce en un mundo de verdaderos desafíos ontológicos, en indeterminaciones ontológicas, y no solo gnoseológicas y/o metodológicas. Las nociones habituales que aplicamos a lo que hemos llamado mundo clásico se quedan muy cortas —por decir lo menos— cuando nos aventuramos por el mundo cuántico. Los núcleos, electrones, quaks, etc., no son como soles, planetitas y pequeños satélites, respectivamente. La dualidad onda-partícula que se daría en ellos nos acicatea en nosotros un verdadero interrogante sobre su naturaleza, que está lejos de haber sido respondido. La física cuántica se mantiene hoy como cualquier programa de investigación progresivo, pues sus predicciones se aplican al macrocosmos, pero las hipótesis son sencillamente increíbles. No es que no podamos "ver" dónde están las partículas elementales: es que parece que en realidad son nada de lo que podamos concebir y que obviamente no están en ningún lugar definido. El experimento de la doble rendija, el famoso gato de Schrödinger, el experimento mental de EPR, cuya paradoja gnoseológica fue convertida en ontológica por los teoremas de Bell[154] y el teorema de Kochen-Specker, nos muestra una verdadera indeterminación ontológica, para lo cual nacieron las lógicas no clásicas cuánticas. El famoso experimento mental del gato de

Schrödinger tendría implicaciones ontológicas profundas. Como se sabe, cuando la caja está cerrada, no sabemos si el gato está vivo o muerto, pero cuando la abrimos, el gato está vivo o muerto. Lo mismo ocurre con el experimento de la doble rendija: un observador intenta ver si el electrón se comporta como onda o como partícula cuando todo vuelve a "comportarse normalmente"; de lo cual se ha inferido que sería la conciencia del observador lo que hace que la función de onda (de las partículas elementales) "colapase" y entonces todo aparezca en un tiempo-espacio determinado como suponemos en el mundo clásico. El término "colapsar" significa aquí lo contrario de lo habitual: lo que "colapsa" es la indeterminación cuántica; esto es, un gato que estaría vivo y muerto al mismo tiempo; es decir, una partícula elemental que es realmente al mismo tiempo onda y partícula, y es una "nada" de cualquier cosa que pudiéramos concebir como "sustancia tal o cual". Para decirlo en términos de un genial divulgador[155], el mundo cuántico es como *Toy Story*: los juguetes realmente hablan y se mueven, pero cuando el niño los ve parecen fijos. El mundo, cuando lo vemos, parece hecho por cosas grandes o chiquitas; sabemos que se mueve, que se expande, pero está realmente compuesto por partículas elementales que van más allá de la suposición de "cositas muy pequeñas": serían cuántos discretos, verdaderamente indivisibles, de energía, que realmente no estarían en ningún lugar y no serían nada de lo que podemos caracterizar en términos ontológicos tradicionales; como mucho, parecen ser una nube de posibilidades definible con la matemática de la física cuántica y con predicciones que se cumplen en el mundo macroscópico. Esto desafía no solo a Aristóteles y a Santo Tomás: desafía también a Newton y a Einstein.

¿Cómo puede ser esto posible? No se puede salir por la tangente de que esto es solo un modelo matemático y que las teorías no tienen por qué tener algo que ver con la realidad, aunque sus predicciones se cumplan. Esto sí es ya mi especialidad: Bass Van Frassen[156] tiene razón en sus objeciones al realismo, si queremos basar al realismo científico en la sola lógica del método hipotético-deductivo; pero yo estoy trabajando en una tesis epistemológica, que permita refundamentar el realismo popperiano en un isomorfismo no exacto entre valores epistémicos (coherencia, simplicidad, etc) y acercamiento a la realidad. Si quiero ser coherente con ello, no puedo ser instrumentalista cuando una teoría complica mis supuestos ontológicos, y realista en todas las demás.

Uno podría detenerse aquí y decir: no resuelto y listo. Pero no sería coherente con la audacia del mundo cuántico no seguir largando conjeturas explicativas. Claro, mi rol no es el de S. Hawking, que espera unificar su *big bang* con Einstein y la teoría cuántica, pero sí puedo aventurarme a largar una conjetura de filosofía de la física que tenga que ver con la teoría hilemórfica. ¿No dice esta última que la materia es nada sin la forma? ¿Y no nos sumerge el mundo cuántico en una física de partículas donde estas son *nada* de lo que habitualmente llamamos "sustancia"? ¿No serán esas partículas la verdadera materia prima del universo, que *nada* es sin la forma? ¿No

habremos llegado con la física cuántica a conjeturar un modelo que describa lo que sería la materia *sin* la forma?

Lo que estoy sugiriendo es esto: el universo cuántico no colapsa por la presencia de la conciencia. Está colapsado por la forma sustancial, que produce ontológicamente sustancia allí donde las partículas elementales no lo son. Obviamente, no puedo formular esto de manera matemática; tal vez alguien pueda; pero si es así, la física cuántica sería el verdadero atomismo, porque los cuantos son verdaderamente indivisibles; pero se trataría de un atomismo mucho más compatible con la forma sustancial, porque es esta última la que hace que la función de onda colapase, y entonces sí las partículas están *no* en un lugar, en un espacio-tiempo determinado, sino en una estructura que sí puede concebirse como ladrillitos del macrocosmos. Y si pensamos que la forma sustancial es nada sin el acto de ser, que el acto de ser está siempre dado por Dios, y que además la forma no es más que el grado de ser de lo creado, saque el lector sus propias conclusiones sobre cómo interviene Dios en el orden físico por él creado.

Alguien me dirá: esto es un delirio. Puede ser. Estoy en estado de intederminación cuántica-filosófica. Pero si quremos compatibilizar la física actual con la teoría hilemórfica de Santo Tomás, no se puede evitar pasar por la física cuántica. Yo no soy el adecuado para ese viaje. Pero el que pueda que lo haga. Yo solo quise convencerlo de sacar los pasajes, con la esperanza de que no termine como el astronauta de los agujeros negros de S. Hawking.

III. LIBRO TERCERO

Introducción al libro III

Cómo las cosas provienen de Dios y retornan a Dios: tal ha sido el esquema neoplatónico cristiano sistematizado por San Agustín. Fiel a esa tradición, este libro III tratará de Dios como fin último de toda la creación *y de qué modo, entonces*, la providencia de Dios se extiende a toda creatura.

La providencia no es un tema habitualmente tratado en los manuales tomistas típicos, que se dedican a exponer al Aristóteles comentado por Santo Tomás. Así, poco o o casi ningún espacio queda para Dios creador y*, por lo tanto*, providente, que es el *eje central* (reitero: el eje central) del pensamiento de Santo Tomás. Como vimos, el tema ha sido ya tratado Santo Tomás en sus dos primeros libros, cuando demuestra de qué modo la intligencia divina se ocupa de toda creatura, y de qué modo todo lo contigente y libre está, *sin dejar de serlo*, en la ciencia de visión de Dios. Ello es lo que permite tratar a Santo Tomás el tema del mal, de la contigencia, del libre albedrío y de la casualidad *como realmente tales* dentro de la infalibilidad del plan de Dios.

"Dios creador". Estas dos palabras sintetizan ya el libro I y II de la *Suma contra gentiles*. "Dios, creador providente" es lo que caracteriza al libro III. Esto es: un Dios que gobierna y, al mismo tiempo, mantiene toda la contigencia, la casualidad, los defectos y el mal de las creaturas dentro del plan de su gobierno. En este contexto, aparentemente indiferente al mundo actual, el lector encontrará tratados temas que siguen preocupando a cualquier persona que esté despierta, no dormida o anestesiada por la alienación. Esos temas son los siguientes:

a) El siempre famoso tema del mal. ¿Cómo pueden los males más aberrantes ser compatibles con un Dios Creador?
b) La felicidad del ser humano. ¿Cuál es nuestra felicidad más profunda? Esta pregunta es aún más importante en un mundo donde, gracias a la libertad religiosa, el ser humano puede mostrar sinceramente sus opciones y no esconderlas bajo la alfrombra de coacciones que solo terminan en la mentira.

c) Y si la felicidad humana consiste en estar, de algún modo, en Dios, ¿cómo es que la naturaleza finita del ser humano está "destinada" a algo que la supera?

d) Toda historia del pensamiento occidental puede reducirse a optar entre un mundo contingente, donde "por lo tanto" Dios está ausente, o un destino

"necesario", donde "por lo tanto" Dios está omnipresente como un carcelero. En una época, en la que algunos científicos siguen presentando —ya vimos que es un error— su ciencia contra Dios; en la que algunos existencialismos siguen presentando el total "poder no ser" de la existencia humana, como un argumento contra Dios; en la que por reacción, se vuelve a la magia, al esoterismo, a poner a Dios al servicio del ser humano y a negar de vuelta a Dios creador... En esa época, que es la que estamos viviendo, ¿cómo retornar a la idea de un Dios creador, que nos tiene en su regazo, al mismo tiempo que somos realmente libres? En los argumentos con los que Santo Tomás termina —porque ya comenzó— su sistema para conciliar la providencia divina con la libertad, el mal y la casualidad, el lector verá hasta qué punto la razón y la fe han alcanzado un matrimonio indisoluble y difícilmente superable. Sus razonamientos ponen de relieve aquí toda la capacidad analítica que el tema requiere, pero sin ir más allá de lo que la razón humana puede dar, manteniendo la obvia apertura al misterio de Dios y sin agotarse en aclaraciones inútiles e imposibles para quien en en el fondo no quiere escuchar —porque no quiere y Dios sabrá por qué— la suave y penetrante voz apologética de Santo Tomás de Aquino.

e) Dios da leyes a los seres humanos. ¿Sí? En una época donde la sola idea de ley natural parece ser una reliquia inútil del pensamiento medieval, ¿cómo reincorporarla a nuestra época? ¿Qué incidencia puede tener esto en una filosofía social adecuada a nuestra época, que sea un medio racional eficaz para proponer soluciones que conduzcan a una verdadera paz y armonía para todos los seres humanos?

Por lo tanto, el lector, igual que hasta ahora, lejos de encontrarse con una mera exposición histórica del pensamiento de Santo Tomás, se encontrará con un Santo Tomás penetrando hasta la sangre de los problemas actuales, superando el enfrentamiento inútil entre positivismo y los pos-modernismos, y presentando, frente a las *new ages* y los diversos irracionalismos actuales, un pensamiento religioso auténtico, capaz de convivir armónicamente con los más altos ideales de la madurez racional inmortalizada por Kant.

---

57. Capítulo 2: *Quod omne agens agit propter finem*. (Todo agente obra por un fin)

1. Contexto

El “finalismo” universal que sostiene Santo Tomás, desde Dios hasta toda creatura, ya había tenido dificultades de aceptación, en su propio contexto, por parte de algunos atomistas y estoicos. Santo Tomás lo retoma obviamente desde Aristóteles pero cómodamente instalado en su propia concepción creacionista, donde toda creatura despliega sus potencias según su esencia; esto es, según el grado del acto de ser creado. Pero esto, fácilmente entendible en las creaturas, Santo Tomás lo aplica también a Dios. Veamos cuál es el argumento central que tiene que ver con esa universalidad.

2. Argumento central

Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

Esto es: “Si el agente no obrase para obtener algún efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes. Y lo que se (halla) indiferentemente respecto de muchas cosas no obra más por la una que por la otra; por lo cual del contingente respecto de ambas no se sigue ningún efecto, sino mediante algo que esté determinado a una. Sería, pues, imposible que obrara. Luego todo agente tiende hacia algún efecto determinado, que se dice fin suyo”.

Este es un claro argumento por el absurdo. Si se lee bien, lo que Santo Tomás está diciendo es que, si el agente no obra por un fin, no obra. Es así que obra, luego… Pero, ¿por qué, si no obra por un fin, no obra? Porque, si no obra por un fin, cualquier fin le sería indiferente. Y entonces no tendría una razón para obrar por uno o por otro. Y entonces no obraría.

Cabe aclarar que “obra” en Santo Tomás puede ser acción inmanente (como las operaciones de la inteligencia y la voluntad, cuyo efecto termina en el mismo agente, sin producir un efecto en el exterior del agente) o acción transeúnte, que trasciende al agente el “poner en el ser” a un efecto fuera de él. Esto es particularmente importante para el caso de Dios que, como vimos, se identifica con su entender y su querer, que son acciones inmanentes. Por eso Santo Tomás había dicho más arriba, en este mismo capítulo: *Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur:*

nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem. O sea: “Todo agente obra por naturaleza o por entendimiento. En cuanto los agentes que obran por endendimiento, no hay duda de que obran por un fin; pues obran pre-concibiendo en el entendimiento aquello que consiguen mediante la acción, y es en virtud de tal preconcepción que obran; pues esto es obrar por endendimiento”. Detengámonos aquí. En el caso de un agente intelectual, es más obvio para Santo Tomás, que obra por un fin, pues los agentes intelectuales, para obrar, tienen que pensar (aunque en el caso de los seres humanos haya muchos días en los que no lo parezca □). Para decirlo más escolásticamente: cuando el agente intelectual obra, tiene en su mente la idea de lo que va a obrar, llamada causa formal extrínseca. Cuando el agente obra, imprime en el efecto, como causa eficiente, dicha causa formal, que es la causa formal intrínseca del efecto. La causa formal extrínseca se identifica de ese modo con su causa final. Llevado esto analógicamente a Dios —cosa que adelanta la Santísima Trinidad— cuando Dios se entiende a sí mismo, ese entender se identifica con su ser y por tanto “lo entendido” es su mismo ser. En cambio, como hemos visto, en la ciencia de visión, lo creado es según una idea que Dios tiene de lo creado, pero esas “ideas en Dios” se identifican con su mismo entender, que a la vez se identifica con su mismo ser, pero lo creado, en cambio, no. O sea: el fin del entender divino es en primer lugar Dios mismo.

Sigue el texto: “… Mas así como en el entendimiento que preconcibe existe toda la semejanza (imagen) del efecto, a la cual se llega mediante el la acción del que entiende, así también en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la cual la acción se determina a este efecto; pues el fuego engendra al fuego, y la oliva a la oliva. Por lo tanto, así como el agente por entendimiento tiende a un fin determinado, mediante su acción, así también el agente por naturaleza. Luego todo agente obra por un fin”. O sea, el agente “natural”, esto es, toda la naturaleza no humana, obran por un fin porque el fin está dado en su naturaleza por Dios, pero no de un modo voluntarista sino por un desarrollo intrínseco de las potencialidades del agente, en la línea de su esencia.

Es decir: todo agente obra, porque, de otro modo, no obraría, y todo agente imperfecto obra buscando su propio perfeccionamiento. En Dios, “la razón por la que obra” no es su perfreccionamiento, claro está, sino Él mismo.

3. Anexo. Finalismo natural y ciencia actual

Con todo lo que hemos visto hasta ahora, esta cuestión se facilita. El mecanicismo desde Descartes en adelante es un obvio *revival* del debate entre atomismo y aristotelismo, ya existente en su momento. El mecanicismo fue superado por los mismos desarrollos de la física de fines del siglo XIX y todo el siglo XX (evolución, universo en expansión, física cuántica), pero no por ello el debate entre finalismo y no finalismo ha concluido. ¿Por qué? Porque la causa final no es una conjetura de la física que esté sostenida con el

método hipotético-deductivo, sino un postulado ontológico que se sostiene desde fuera de la física, pero que luego se puede aplicar a esta última (y a la cosmología y a la biología), en un diálogo entre ontología y física como hoy la concebimos, ya sea desde una filosofía de la naturaleza, una filosofía de la física y un diálogo ciencia/religión. Desde este último punto de vista, hay varias cosas que aclarar:

a) La noción de "desarrollo" en los seres vivos implica la noción de finalidad desde una fenomenología de lo físico. Cuando una planta crece, despliega sus potencialidades en la línea de la esencia, y ese desarrollo se dirige hacia un fin, que es la plenitud del despliegue de esas potencias. O sea: el fin de todo ser vivo es el perfeccionamiento de su esencia en la línea de la actualización de sus potencialidades específicas.

b) La conciliación entre la causa final —enfatizada por los aristotélicos— y la causa eficiente —enfatizada por los atomistas— depende de la conciliación entre teoría hilemórfica y atomismo, cosa cuyas posibilidades ya hemos analizado.

c) Como ya hemos visto también, la evolución de los seres vivos, que implica un orden espontáneo en la naturaleza y una tendencia contraria a la entropía, no solo muestra una direccionalidad, un fin, en la naturaleza, sino además es compatible con un principio antrópico en sentido fuerte.

d) Hemos visto también que, superado el problema del conocimiento que se da en el debate Descartes-Hume-Kant, el debate sobre si la causa fianal es real o una categoría a priori está mal planteado. Desde el mundo de la vida, no captamos ni el todo de la cosa en sí ni nada de la cosa en sí, sino algo de la cosa en sí desde el horizonte de lo humano, y en ese algo hay finalidad.

e) La razón última por la cual todo el universo creado tiene un fin, es Dios creador. Por lo tanto, visto en los libros I y II que cada cosa, a su modo y analógicamente, está creada "desde Dios y para Dios", es obvio, pues, como vimos, Dios quiere a las creaturas por Él mismo y, por lo tanto, las cosas son creadas para participar enla bondad divina; por consiguiente, todo lo creado, al buscar su propio fin, busca participativamente a Dios mismo. De todas las creaturas, como veremos, solo las intelecuales tienen como fin último propiamente a Dios; las demás lo tienen analógicamente, porque, al querer sus fines, quieren participativamente a Dios, al que nunca podrán alcanzar propiamente.

f) Pero no olvidemos que, para el existencialismo cristiano que desarrollamos en el libro I, la noción de finalidad es intrínseca a la búsqueda del sentido de la existencia, que incluso para el no creyente implica el encuentro de un proyecto,

algo que dé un sentido, aunque parcial, a la vida humana, que en tanto bueno es siempre una participación en el sentido último, total, que es Dios. Ahí las nociones de fin y de libertad se reconstruyen con una independencia relativa de los sentidos científicos y/o religiosos de finalidad.

58. Capítulo 3: *Quod omne agens agit propter bonum.* (Todo agente obra por un bien)

1. Contexto

Comienza Santo Tomás aquí el tratamiento sistemático del bien y el mal dentro de su idea fundamental de creación. Con ello se ubica nuevamente en la tradición agustinista. En efecto, ¿cómo puede ser que Dios sea creador de lo malo? La respuesta de toda la patrística y la escolástica cristiana, que Santo Tomás resume aquí con su rigor analítico característico, es que el mal no es un ente —esto es, algo creado—, sino *la privación* de algo que corresponde por naturaleza, tolerada esa privación por la providencia divina. La privación no es creada, porque es un no-ser, sino que permitida, por razones buenas que están en el plan de Dios. Por supuesto, Santo Tomás no lo dice así directamente. Paso a paso, demuestra que: a) que el agente obra siempre por un bien, no por un mal, porque un no-ser no puede ser causa final de la acción; b) consiguientmenete, el mal está fuera de la intención del agente y, aún en el caso del pecado, el ser humano actúa *por razón de bien*, pero un bien que conlleva una privación, en tanto un des-orden al fin último, que es Dios; c) el mal no es una naturaleza, un algo, un principio del mal, refutando con ello a una de las principales corrientes gnosticistas y siempre presentes, el maniqueísmo; d) el mal, al ser una privación, no es propiamente causa —pues para ser causa hay que ser algo—, sino que causa indirectamente (por accidente) al afectar la privación al agente que causa; e) el mal cae dentro de la providencia de Dios, aunque ello lo tratará posteriormente, en los capítulos 71 y 94, aplicando todas las distinciones vistas en los capítulos 66 y 67 del libro I.

Nunca hay que olvidar que todo esto es el acompañamiento de la razón a la fe: la fe en Cristo, que implica que Dios, en su providencia, tolera el pecado original y todos los males de la pasión de Cristo, donde se da uno de los mayores males concebibles: el asesinato de Cristo. Pasión que luego va a ser el sentido último de todo sufrimiento humano: una co-participación en la Cruz de Cristo[157]. Esto es un buen ejemplo de la tolerancia infalible de Dios: tolera los males de la pasión en razón de un bien mayor, la redención; *cosa que es fácil de entender cuando vemos "el final de la película" (la redención)*, *pero muy dura de aceptar para el corazón humano cuando no se ve cuál es el bien mayor de la tolerancia divina*, razón por la cual el diálogo razón/fe tiene que

afirmar decididamente que hay una razón de la tolerancia divina para todo mal, aunque no la conozcamos[158]. No hay que olvidar que los historiadores de la obra de Santo Tomás han determinado que no por casualidad la redacción de este libro III fue concomitante con el *Comentario al libro de Job*[159].

Por consiguiente, todo este asunto, más que una mera gimnasia mental (lo cual nunca hace Santo Tomás y nunca debe ser el pensamiento humano enraizado en la vida) es eje central para la armonía razón/fe, base de la solidez de la vida cristiana. El que edifica sobre esta armonía, edifica sobre roca. *El que no, edifica sobre arena, y abandonará una fe que, en última instancia, nunca tuvo, apenas los sufrimientos de la vida humana y, sobre todo, la muerte, golpeen a la puerta de su existencia*.

2. Argumento central

Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Esto es: “El fin es aquello en lo cual descansa el apetito del agente o del que mueve y del que es movido. Y pertenece a la razón del bien que sea término del apetito; pues el bien es lo que todos apetecen. Luego toda acción y todo movimiento es por un bien”.

Creo que después de todo lo que hemos visto en el libro I sobre el bien como trascendental del ente, el argumento es claro. Todos los fines de los que hablábamos en el capítulo anterior son analógicamente entes: ya sea Dios, ya sea la actualización de las potencias de cualquier ente finito. Y todo ente es un bien. Luego...

A esto hay que agregar que el despliegue de las potencias de todo ente finito, así desarrollado, siempre es en la línea de su esencia. Con lo cual queremos decir que, si un ente finito no alcanza una perfección propia, es una privación, no un ente. Y con respecto a que hay seres humanos que tienen como intención de su actuar el mal moral, resolveremos esa aporía en los capítulos que siguen.

3. Anexo. La paraxeología de Mises

Que todo agente obra por un fin y que todo fin es un bien para el agente, llevado al ser humano, constituye la base de la acción racional e intencional que permite a Mises elaborar su praxeología[160] y a Schutz su sociología no positivista, basado en los fines de la acción[161]. Que Mises haya elaborado su praxeología con base a la noción de racionalidad instrumental de Weber, es obvio, y que mi propia re-construcción de su praxeología quita a esta última las adherencias de la racionalidad instrumenral en el sentido actual es obvio también.

---

59. Capítulo 4: *Quod malum est praeter intentionem in rebus*. (El mal está fuera de la intención de las cosas)

1. Contexto

Demostrado que todo agente obra por un bien, sería contradictorio que algo pueda apetecer el mal por el mal mismo. Por supuesto, en los agentes no intelectuales la "intención" hace referencia a la causa final, que está en el despliegue de los accidentes propios de su esencia, y ya hemos comenzado a ver que cualquier falla al respecto no forma parte de ese despliegue, sino que es un des-orden hacia dicho despliegue. En los agentes intelectuales finitos, el problema es si cuando obran una acción moralmente mala no es precisamente cuando ese mal era su intención. Por ello responde Santo Tomás:

2. Argumento central

In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem.

Esto es: "En los agentes por endentimiento o por cualquier estimación, la intención sigue a la aprehensión; pues la intención tiende hacia aquello que es aprehendido como fin. Luego, si se llega a algo que no corresponde a la especie aprehendida, esto será fuera de la intención; como si alguno pretende comer miel y como hiel, creyendo que es miel, esto será fuera de su intención. Pero todo agente por endendimiento pretende algo según que lo percibe bajo razón de bien, como se ve por lo dicho antes (capítulo 3); luego, si aquello no fuese bueno sino malo, esto estaría fuera de su intención. Luego el agente por entendimiento no obra el mal, sino fuera de su intención".

Como vemos, Santo Tomás hace referencia en el primer párrafo al error puro y simple: creo que algo es miel y lo como bajo esa aprehensión intelectual; obviamente, mi intención en ese caso no era comer hiel. Pero adelantándose, aunque no nombrándolo, al tema del pecado, Santo Tomás adelanta que todo lo intentado es bajo razón de algún bien, y es por eso intenta, aunque la intención de ese bien esté unido a cierta privación: como cuando queremos venganza, no la podríamos querer si no fuera por el margen de justicia que tiene, de vindicación del mal cometido por otro, pero nuestro corazón humano busca el castigo del otro por el mal del otro y, sin embargo, si ello fuera un mal absoluto, no lo podríamos querer, porque el mal absoluto no es nada y la nada está fuera

de la intención del agente ,como quedó demostrado.

3. Anexo

3.1. Este detalle, que el que quiere el mal lo quiere “bajo razón de bien”, es muy difícil de entender cuando conocemos la bajeza del corazón humano después del pecado original, pero es la apoyatura de razón necesaria para que la noción de mal en la fe no caiga en maniqueísmo (que veremos después). El “concepto de pecado”[162], la iniquidad del mal, guarda, dentro de la armonía razón/fe, un margen de misterio razonable, y, aparte de esto, un absurdo incomprensible que lleva siempre a la noble tentación del socratismo moral —el que conoce el bien no practica el mal—, que, en la filosofía moderna y contemporánea, se dio en el ideal iluminista de progreso: con la madurez intelectual y la ciencia se acabarían los males que corresponden a la degradación humana... Ese ideal cayó, obviamente, con los actuales pesimismos posmodernos, pero sobrevive aún en la cultura folk con la noble y entercenedora ilusión de que habrá una civilización, como la de *Star Trek*, en la que el progreso científico habrá cumplido totalmente el optimismo de la ilustración. La conciencia cristiana del pecado original es siempre una advertencia, tal vez una mala noticia, contra ese futuro maravilloso, pero peor noticia es que la noción cristiana del pecado original se secularice en falsos pesimismos sobre la naturaleza humana, como en ela caso de Hobbes, donde sencillamente no hay esperanza alguna. Son, sin embargo, verdaderas las advertencias de Freud sobre la naturaleza humana[163], que no son más que la versión secular de lo que es el ser humano herido por el pecado, pero sin la redención de Cristo. Es esta última la que permite *curar de raíz* a esa naturaleza herida por el pecado. Sin la gracia de Dios, lo que queda no es la naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado: lo que queda es una naturaleza mixta, como la vieron Ferguson, Smith y Hume, nada heroica, pero suficientemente capaz de responder a incentivos institucionales de tipo comercial, suficientes para desarrollar una imperfecta sociedad en libre comercio, en paz, llena de impefecciones, pero lejos de las utopías revolucionarias propuestas por todos aquellos que han pensado que la revolución del corazón, realizada por Cristo, era de este mundo.

3.2. La contestación de Santo Tomás a la malicia intrínseca del mal moral y del pecado no es negarla, desde luego, sino hacer la necesaria aclaración para explicar de qué modo, incluso en ese caso, el agente actúa “bajo razón de bien”. Ante la obvia objeción, ya presente en Aristóteles (capítulo 5) de que la malicia es voluntaria, Santo Tomás distingue (capítulo 6): … *Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult*

propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari. O sea: "… Por lo cual se evidencia que, si bien el mal está fuera de la intención, es, sin embargo, voluntario, como lo afirma el segundo argumento, aunque no voluntario *per se*, sino *per accidens*. Pues la intención es del último fin que alguno quiere por sí mismo; mas la voluntad es también de aquello que alguno quiere a causa de otra cosa, aunque no lo quiera *simpliciter*; como el que arroja la mercadería al mar para salvarse no pretende la pérdida de la mercadería, sino la salvación; y la pérdida la quiere no absolutamente, sino a causa de su salvación. De una manera semejante, para conseguir algún bien sensible quiere alguno hacer una acción desordenada, no pretendiendo el desorden ni queriéndolo *simpliciter*, sino a causa de eso; y por eso de este modo se dice que la malicia y el pecado son voluntarios como el arrojar la mercadería al mar". O sea: la intención última es salvarse del naufragio, para lo cual "se quiere", aunque no por sí mismo, sino para lo otro, arrojar la mercadería al mar. La "razón de bien" está en arrojar la mercadería al mar, cosa que no es querida por sí misma, sino para alcanzar otro bien. De acuerdo a los ejemplos usuales de la época, Santo Tomás, pone como ejemplo el adulterio: lo querido por sí mismo no es el adultero en tanto tal, sino la mujer del otro, pero se lo quiere *per accidens* (como arrojar la mercadería) para alcanzar lo que se quiere por sí mismo (la mujer), de lo cual surge un desorden (la acción inmoral). En nuestro ejemplo, más complicado (pues las acciones inmorales que involucran sensibilidad casi nunca surgen de la malicia) lo que se quiere *per accidens* es la venganza, porque lo que se quiere *per se* es la justicia. O sea: siempre hay un bien querido *per accidens*; una "razón de bien" por el cual se opta por el mal, que nunca es querido por sí mismo. La acción desordenada es, sin embargo, voluntaria, y en cuanto tal culpable o no (en el ejemplo de la mercadería la acción sería obviamente buena, porque la vida vale —moralmente— más que la mercadería (bueno, no para algunos □), pero sería culpable (aunque obviamente pasible luego de arrepentimiento, perdón y redención), si lo arrojado al mar fueran otras vidas.

---

60. Capítulo 7: *Quod malum non est aliqua essentia*. (El mal no es alguna naturaleza)

1. Contexto

Con esto estamos ya en el eje central de la compatibilización entre Dios creador y el mal: el mal no es creado, no es un ente real, sino una privación. Recordemos que para Santo Tomás la distinción entre ente real y ente de razón es básica. A los entes de razón —aquellos que dependen de un acto del pensamiento humano— los divide en positivos y negativos. Entre los primeros están las relaciones de razón y los entes imaginarios; entre los segundos las negaciones puras y simples, y las privaciones. Las privaciones no son, sino que "son padecidas" por entes reales a los cuales les falta el desarrollo de algo que corresponde a su naturaleza, como la visión, según el ejemplo típico. La falta de alas en el ser humano no es privación, sino negación pura y simple, porque las alas no corresponden al ser humano por naturaleza.

Por tanto, si hay males físicos en la naturaleza física (cosa que ya vimos: fallas) no son "creados"; y si hay acciones humanas moralmente malas, ese mal moral que constituyen no es creado, porque no son un ente real, sino una privación, un desorden; la falta de un orden que debería estar por naturaleza y no está: la adecuada relación entre las acciones humanas y su fin último, que es Dios. Por supuesto, la *permisión* de ese mal está en la providencia divina, tema que ya hemos comenzado a ver, pero que alcanza en este libro III su máximo desarrollo analítico.

2. Argumento central

Malum enim, ut dictum est, nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere: sic enim apud omnes est usus huius nominis malum. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Esto es: "Pues el mal, como se ha dicho, no es otra cosa que la privación de lo que a alguno le es propio y debe tener; en este sentido han usado siempre todos este nombre de mal. Mas la privación no es ninguna esencia, sino que es una negación en una sustancia. Luego, el mal no es alguna esencia en las cosas". Y concluye Santo Tomás al final de este capítulo: … *Probatum est in secundo huius, quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem, in primo ostendimus. Cum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malu*. (O sea: "… Se ha probado (libro II, capítulo 5) que todo ser, de cualquier modo que sea, proviene de Dios. Y hemos demostrado (libro I, capítulo 41) que Dios es la perfecta bondad. Luego, como el efecto del bien no puede ser el mal, es imposible que ente alguno, en cuanto ente, sea malo".

Otra vez la densidad metafísica de los párrafos cortos de Santo Tomás. Como vemos, el mal es "… la privación de lo que a alguno le es propio y debe tener". "Lo que es propio y debe tener", no como un deber ser sobreañadido a su ser, sino como el despliegue de una potencialidad inherente a su esencia, cuyo desarrollo es fruto de un desorden (como la falta de un miembro por una deformación genética o congénita). Agrega Santo Tomás: "Negación en una sustancia"; esto es, hay siempre una sustancia real que padece esa

privación; si no, no habría privación. (Por eso dice en capítulos posteriores que “el mal se funda en algún bien” y que “el mal no destruye totalmente el bien”, porque, si hubiera una privación absoluta, ello implicaría la privación total de bien, y por tanto de ente creado, y por lo mismo “nada”, pero si “nada”, no hay “algo” que padezca la privación. Como vemos, Santo Tomás va preparando el terreno para la refutación del maniqueísmo, uno de los principales villanos en su ciudad gótica).

El final de este capítulo conecta directamente con toda la metafísica de la participación, que está en el eje central de la creación. Dios, la bondad absoluta, crea el bien participado; luego todo ente participa de la bondad absoluta de Dios, y por eso todo ente, en tanto creado, es bueno, por participación en la bondad absoluta de Dios. Esto tiene profundas implicaciones ontológicas.

3. Anexo. Universo y conflicto

Queda ver, si el mal no es una sustancia, en qué sentido puede “ser causa de…”. Pero cabe destacar algo adicional: que todo lo creado, también lo humano, sea participación en la bondad de Dios explica que chocan con el más profundo espíritu del pensamiento de Santo Tomás todas aquellas filosofías que consideran al mal —lo contradictorio, el conflicto derivado del odio, las diversas dialécticas, etc.— como la esencia misma del universo, humano o no humano. El conflicto —que nunca es, tampoco, una contradicción viviente— deriva no de la naturaleza creada, tampoco de la humana, sino del corazón humano herido por el pecado original. El mal de Caín frente Abel no está en el designio de la creación, —aunque sí tolerado por la providencia de Dios—, pero tampoco es “la esencia misma” de la intersubjetividad humana, que en cuanto tal, —incluso después del pecado original— es un bien, no un mal. Por ello Hobbes y Marx son incompatibles con la ontología de Santo Tomás.

---

61. Capítulo 14: *Quod malum est causa per accidens*. (El mal es causa por accidente)

1. Contexto

Todo esto parece atentar contra nuestro modo habitual de concebir la dinámica del mal. Si el mal no es un “ente”, entonces no puede propiamente “causar” o “ser causa de”. Pero ¿cómo que no? ¿No es el mal la causa de tanto sufrimiento? Veremos que la respuesta de Santo Tomás muestra que lo que sucede aquí es un engaño de nuestro modo habitual de hablar. Así como habitualmente decimos “el mal existe” y lo que en realidad existe *es una sustancia que sufre una privación*, en este caso será igual: ¿de qué modo esa privación incide en la sustancia que realmente actúa?

2 .Argumento central

a) Primero: Recuerda Santo Tomás la noción misma de *causa per accidens*: *Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono. Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa….*

Esto es: "Pues si algo es causa de algo por sí mismo, lo que es accidental en él es causa de aquello por accidente; como lo blanco, que es accidental en el que edifica, es causa de la casa por accidente. Mas todo mal está en algún bien; y todo bien es de algún modo causa de algo". Esto es: causa, propiamente, es un ente, en toda la analogía de ente. El mal no puede causar por sí mismo, porque "no es": es una privación, y la privación, en lo que tiene de no ser, no puede causar, porque lo que no es no puede actuar. Pero, como dijimos, la privación "incide" en la sustancia que actúa: por ejemplo, si soy rengo (privación) caminaré de un modo diferente de como caminaría si no lo fuera. El que camina soy yo, ente, pero no camino "tan bien" como si no fuera rengo: he ahí de qué modo el mal es causa *per accidens*. Por eso la expresión tan habitual "el mal es causa de…", en sentido estricto es: "el mal incide en la acción que es causa de…". Por eso dice Santo Tomás "… Mas todo mal está en algún bien; y todo bien es de algún modo causa de algo". "El mal está en algún bien" implica que es una sustancia primera, buena en tanto ente, la que padece la privación; y que todo bien es de algún modo causa de algo implica que todo ente, en tanto tal, tiene la capacidad de influir en el ser de otro.

b) Segundo: Recuerda también Santo Tomás la relación correlativa entre ente y privación, y efecto y defecto: "… del defecto en la causa se sigue el defecto en el efecto. Mas el defecto en la causa es algún mal; sin embargo no puede ser causa por sí mismo, pues una cosa no es causa porque es deficiente, sino porque es ente; pues si fuese deficiente en absoluto, no sería causa de nada. Luego el mal es causa de algo por accidente". O sea: "… del defecto en la causa se sigue el defecto en el efecto". *Es decir: si yo escribo borracho, el defecto en mi sistema nervioso es lo que incide en el defecto en la escritura*. "… Mas el defecto en la causa es algún mal (*la privación es defecto en la causa*); sin embargo, no puede ser causa por sí mismo, pues una cosa no es causa porque es deficiente, sino porque es ente; (*o sea: la causa de lo que está escrito en tanto escrito soy yo; mi privación es causa per accidens de lo que debería estar bien escrito y no está*), pues si fuese deficiente en absoluto, no sería causa de nada. (*Es decir: si mi yo dejara de existir, nada podría causar).* Luego el mal es causa de algo por accidente".

3. Anexo. Importancia de esto para la fe

No se trata de un mero juego terminológico. Las objeciones a la realidad de Dios creador fueron y siguen siendo profundas por la experiencia humana del mal. Muchas personas pierden la fe por esto. *Aquí se ve de qué modo los conceptos influyen decididamente en las decisiones más profundas de la vida, y una confusión conceptual lleva a grandes sufrimientos. Por lo tanto hay que ser intelectualmente firme: El mal no existe, no es creado, no es causa, Dios no lo crea y, por ende, el mal no es motivo para rechazar a Dios*. El mal es defecto, privación de bien, desorden del orden que debería estar en la naturaleza humana, entre sus acciones y el amor a Dios y al prójimo. Claro, ya hemos dicho que Dios tolera el mal. A ese tema dedicaremos gran parte de este comentario al libro III.

---

62. Capítulo 15: *Quod non est summum malum.* (No hay un sumo mal)

1. Contexto

La refutación del maniqueísmo, una de las corrientes gnósticas más profundas de la era patrística y medieval, era fundamental para Santo Tomás. Si había algo incompatible con el horizonte judeocristiano de un Dios creador es una especie de dios creador del mal: una contradicción metafísica absoluta. En su tiempo, Santo Tomás dedicó todos sus esfuerzos a combatirlo.

2. Argumento central

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono: cum ostensum sit quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Esto es: "El sumo mal debe estar exento de todo bien, como el sumo bien es lo que está absolutamente separado del mal. Mas no puede haber algún mal absolutamente separado del bien, ya que se ha demostrado (capítulo. 11) que el mal se funda en el bien. Luego nada es absolutamente malo". La argumentación es clara: si el sumo mal "existiera", no debería tener bien alguno. Pero ello implica que no tendría "ente" alguno; es decir, "sería nada". Luego la existencia del sumo mal es una suma contradicción metafísica, y mucho más si tomamos en cuenta que para Santo Tomás "existir" es "ser creado".

3. Anexo

No hay, por consiguiente, un sumo mal. Sí hay personas, realmente existentes, que padecen grandes privaciones morales; es decir, tienen grandes defectos morales, pero ello implica, como vimos, que hay una persona, que en tanto ente es bien, que "no tiene" virtudes morales. Que de ello se deriven otros grandes males es el tema del mal como causa *per accidens*, que ya vimos.

3.1 El tema religioso hoy

Incluso hoy, en nuestra época, todo esto ha reaparecido en movimientos esotéricos, de la *new age*, donde renacen gnosticismos antiguos y que atrapan como víctimas sobre todo a personas con mala formación intelectual y/o afectadas por alguna crisis en busca del sentido de la existencia. Algunos piensan que hay un mal supremo. Han surgido tambiénpersonas que con sugestión convencen a otros de que con magias diversas pueden dominar a esa supuesta entidad maléfica: haciendo "trabajos" contra diversos individuos, para perjudicarlos, o "contrarrestando" los "trabajos" realizados por otros. Esto se mezcla con un cristianismo mal entendido y abaratado, según el cual, esa maligna entidad suprema, a la que habría que "dominar" con técnicas esotéricas, es el "diablo". La mayor parte de las personas que creen en todo esto son *borderlines* entre neurosis severas y psicosis, o con psicosis delirantes, fobias, sugestiones, alienaciones, etc.; el factor más peligroso lo constituyen aquellos que están perfectamente sanos mentalmente y aprovechan esos delirios de modo egoísta para perjudicar a los demás. Que tengan derecho a la inmunidad de coacción en una sociedad libre es una cosa; pero de ello no se desprende que no deban recibir nuestra más dura crítica a la inmoralidad de su acción.

Claro que existe un angel caído, según la fe cristiana, que juega un papel esencial en relación con el pecado original, pero su acción es precisamente oculta: él conoce la naturaleza humana después del pecado y sabe tentarla con medias verdades o con cosas que son verdaderamente buenas. No es tan tonto como para presentarse como en las películas y menos aún se le puede "dominar" con supuestas brujerías ridículas. Solo la gracia de Dios en el corazón del hombre es su defensa. Sobre el tema de los exorcismos, aunque no neguemos su posibilidad, es mejor pecar de escéptico que de crédulo, sobre todo en una época en la que sabemos lo suficiente de psicoterapia, por un lado, y donde se han multiplicado las prácticas de magia esotérica, uno de los males más contrarios a la verdadera religión, cuyo actor es el hombre entregado a Dios, y no el ser humano que pretende dominar lo divino. En todo caso, un obispo serio, suficientemente formado e ilustrado, sabrá poner las cosas en su lugar, cuando se presente algún caso concreto.

3.2 La creencia del mal en ciertas psicoterapias

Aunque veladamente, bajo un ropaje más científico, la creencia en una especie de mal absoluto se ha filtrado en algunas psicoterapias, sobre todo en aquellas que, con la mejor intención, hacen decir a los pacientes, en una reunión de grupo, "soy fulano de tal y soy adicto a… etc)". No. Nadie "es" una madeja de conflictos caminando, ni su defecto define su "ser". Su ser más interior e íntimo es su esencia individual, creada por Dios, y

cuyo despliegue implica su vocación más profunda. Que ello esté tapado por un conflicto psicológico, por grave que sea, no implica que, ontológicamente, esa privación, ese defecto, defina su ser, pues, como hemos visto, eso implica una contradicción ontológica. Los seres humanos no "son" su privación, sino su esencia individual, y es esa esencia la que debe ser redescubierta por la psicoterapia profunda, en un proceso mayéutico en el que el paciente redescubra su ser. A poco pueden conducir los consejos conductistas dados a un yo que no ha hecho ese proceso, ni las clasificaciones eternas con las cuales algunos psicólogos cubren a las personas.

Lo mismo sucede con las psicoterapias positivistas y materialistas, que están buscando el gen de las personalidades psicopáticas, de tal modo que algunas personas serían "malas por naturaleza" (con la contradicción, como vimos, que ello implica) y afirmando que no hay cura para ello. Falso: hemos visto que hay una dimensión espiritual en la persona humana, irreductible a lo cerebral, donde radica esa esencia individual, y que siempre está, **es**, porque en la medida que haya una persona, **su esencia es**: puede estar oculta bajo toneladas de males morales y de conflictos psíquicos o bajo psicosis profundas, alienada en la más profunda existencia inauténtica, olvidada de sí en la total alienación, y de ese modo dormida, anestesiada en vida, *pero está*; y la psicoterapia profunda, la filosofía y la fe deben ir a su rescate. Siempre hay cura, aunque aún no la sepamos, porque el espíritu no se destruye. El pecado original hiere profundamente nuestra naturaleza, pero no define la esencia individual de cada uno. Nadie es su pecado ni su conflicto. Toda persona es ella misma, que padece la privación del pecado y/o del conflicto. La psicoterapia profunda, la filosofía y la teología deben trabajar juntas en el rescate de cada persona, oculta y cubierta por su pecado y su conflicto.

---

63. Capítulo 17: *Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.* (Todas las cosas se ordenan a un único fin, que es Dios)

1. Contexto

Después de comenzar a aclarar el tema del mal (que sigue después con el tratamiento de la divina providencia y el mal), Santo Tomás explica un tema básico para el libro III de la *Suma contra gentiles*, que es el libro del "retorno" a Dios, así como el libro II es el libro del "tener origen en" Dios. O sea: explica Santo Tomás que la creación conlleva no solo a Dios como causa eficiente, como lo que pone a las cosas en el existir (el estar siendo creadas), sino también que Dios es aquello a lo cual todo tiende como a su causa final. En efecto: si todo agente obra por un fin, que es un bien para él, todo agente creado, al obrar por su bien, tiende participativamente al bien total, que es Dios; porque todo lo bueno creado es participativamente bueno, mientras que propiamente bueno es Dios. De las creaturas, las no racionales tienden a Dios simplemente al actualizar las potencias de su naturaleza y tender a su completo desarrollo en la línea de su esencia; pero otras, las

racionales, tienden a Dios como fin propio y específico, lo cual implica explicar cómo puede ser que una naturaleza intelectual finita tienda a lo infinito "propiamente", lo cual introduce directamente a la interacción entre naturaleza y gracia de Dios. De todos los capítulos en los que Santo Tomás trata larga y detalladamente lo anterior (16, que el fin de cualquier cosa es el bien; 17, que todas las cosas se ordenan a un único fin, que es Dios; 18, de qué modo Dios es el fin de todas las cosas; 19, que todas las cosas tienden a asemejarse a Dios; 20, de qué modo imitan las cosas la bondad divina; etc) hemos elegido el 17, por ser el que sintetiza mejor la misma cuestión: Dios como fin último, a partir de lo cual Santo Tomás queda preparado para demostrar que la felicidad del ser humano consiste en la contemplación de Dios.

2. Argumento central

Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Esto es: "… lo que es máximo en cualquier género es causa de todo lo que pertenece a ese género; como el fuego, que es lo más cálido, es causa del calor en los demás cuerpos; por lo tanto, el sumo bien, que es Dios, es causa de la bondad en todos los bienes. Luego es también causa de que cualquier fin sea fin, ya que todo lo que es fin es fin en cuanto es bueno. Y aquel por el cual todas cosas tienen alguna cualidad, la tiene en grado mayor. Luego Dios es en grado máximo fin de todas las cosas".

Evidentemente, Santo Tomás está recurriendo nuevamente al eje central de su metafísica, la participación. Recordemos: lo que es tal por esencia es causa de aquello que es tal por participación; por ello "… lo que es máximo en cualquier género es causa de todo lo que pertenece a ese género"; y el típico ejemplo predicamental: "… como el fuego, que es lo más cálido, es causa del calor en los demás cuerpos"; y el típico salto a lo trascendental: "… por lo tanto, el sumo bien, que es Dios, es causa de la bondad en todos los bienes". Es decir: dado que todo ente creado es ente por participación, y que ente y bien son convertibles (recordemos el tema de los trascendentales), todo lo bueno creado es bueno por participación. "Luego —sigue Santo Tomás— es también causa de que cualquier fin sea fin, ya que todo lo que es fin es fin en cuanto es bueno".

Es interesante cómo Santo Tomás pasa en un segundo de la causa eficiente a la causa final. Si Dios es causa de la bondad de las creaturas, dado que estas son buenas por participación, es causa de que algo sea fin, porque todo lo que es un fin es un bien para el agente. Entonces, reitera Santo Tomás, Dios es totalmente bueno: "… Y aquel por quien todas las cosas tienen alguna cualidad, la tiene en grado mayor"; esto es: Dios, aquel por quien las cosas son, "es absolutamente". "… Luego —concluye Santo Tomás

— Dios es en grado máximo fin de todas las cosas”: el fin total de todas las cosas, creadas ya que todas las cosas, al tender a su propio fin, tienden a un bien participado, y al querer ese bien participado, quieren como fin el bien total del cual está participando el bien que es fin; de igual modo que quien quiere una sonata de Mozart quiere a la música absolutamente, de la cual la sonata es una participación.

O sea: Dios es fin último de todas las cosas, porque todas las cosas, al querer los bienes que son conformes con su naturaleza, quieren, participativamente, a Dios; como todo aquel que dice una verdad es porque ama “la” verdad. Todo lo que apetece lo bueno quiere a Dios, que es lo bueno absolutamente.

Por ello, en el capítulo 20, Santo Tomás dice: … *Rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In aliis autem rebus hoc accidere non potest. Ostensum est enim in secundo quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas, sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens*. O sea: “… el mismo ser divino es la sustancia del mismo Dios existente. En las demás cosas esto no puede ocurrir, pues se ha demostrado (libro II, capítulo 52) que ninguna sustancia creada es su primer ser; por lo cual, si según que alguna cosa es buena no es su ser, tampoco será su bondad; sino que cualquiera de ellas es buena por participación de la bondad, así como es ente por participación de Él (Dios)”. Esto ya lo vimos, pero hay que aclarar un poco más el lenguaje; es decir, seguir estirando la analogía del lenguaje. Ante todo, una primera expresión muy densa: “…el mismo ser divino es la sustancia del mismo Dios existente”. Santo Tomás usa aquí términos como “sustancia” y “existente” y los aplica a Dios por analogía. Lo de “sustancia” ya lo habíamos comentado; ahora se agrega “existente”. Lo que quiere decir Santo Tomás es esto: dado que Dios es lo no-finito, y por tanto aquel cuya esencia es ser, Dios es su mismo ser. Eso es todo. Lo cual “… en las demás cosas no puede ocurrir”, pues todo lo creado participa de el ser, pero no es el ser; tiene acto de ser, pero no es el ser mismo. (O sea: lo no-finito, en términos más pseudo-dionisíacos). Lo mismo se aplica a la bondad: Dios, el ser mismo, es la bondad misma; las demás cosas son buenas por participación: y por eso todo fin, que es bien, es querido porque paricipa de la bondad de Dios.

3. Anexo. Finalismo en el orden físico y en el orden humano

Reiteramos que el finalismo en la ciencia actual no es una hipótesis al estilo del método hipotético-deductivo, pero sí puede formar parte de una filosofía de la física que visualice la famosa causa final de Aristóteles en el *dinamismo y estructuración* (Mariano Artigas) de los seres vivos, relacionando todo ello con el *big bang*, la teoría de la evolución y el principio entrópico. La relación con Santo Tomás es que ese dinamismo y estructuración es una manera actual de reelaborar la noción de forma sustancial, y por lo tanto, como ya dijimos, de saber que hay un orden que va de la esencia (por poco cognoscible que sea) a las potencias en acto primero, si bien el desarrollo de estas (el paso al acto segundo)

puede fallar. Y la esencia no es más que el grado de ser del ente creado por Dios.

Las aplicaciones del finalismo al tema humano tienen que ver, actualmente, con el sentido de la existencia y con el proyecto personal, temas que comentaremos después de ver cómo relaciona Santo Tomás felicidad con Dios.

---

64. Capítulo 25: *Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae.* (Entender a Dios es el fin de toda sustancia intelectual)

1. Contexto

Con esta cuestión, Santo Tomás se enfrasca en una famosa discusión escolástica sobre si entender o amar a Dios es el fin de toda sustancia intelectual, el ser humano incluído. Se le acusó de seguir la línea "racionalista", mientras la línea franciscana enfatizaba más el amor como fin del ser humano. El debate, a mi vodo de ver, está mal planteado. La cuestión es que Dios es el fin último del ser humano, y por lo tanto ello implica, como veremos, la actualización total de la inteligencia y la voluntad, como potencias específicamente humanas. Por tanto, resulta obvio que entender *y amar* totalmente a Dios es el fin último del ser humano. En defensa de Santo Tomás hay que decir que él pone su énfasis en el "entender", dado que la voluntad es un resultado del entender: la voluntad es el apetito *racional* del ser humano y, por lo mismo, presupone ontológicamente la facultad intelectiva. No podríamos amar totalmente a Dios, si no pudiéramos entenderlo, y a la vez, cuando lo entendemos, obviamente lo estamos amando. Cabe aclarar que entender a Dios presupone la acción de su gracia, tema que ya veremos.

2. Argumento central

Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Esto es: "El hombre desea naturalmente saber la causa de todo lo conocido.Y el entendimiento humano conoce el ente universalmente. Luego desea naturalmente conocer su causa, que es solo Dios, como se ha demostrado (libro II, capítulo 15). Y no ha alcanzado alguno el fin últmo mientras no se aquiete su deseo natural. No basta, pues, para la felicidad humana, que es el último fin, el conocimiento de cualquier otro inteligible, si falta el conocimiento divino, que aquieta el deseo natural como último fin. Es, pues, el fin último del hombre el conocimiento mismo de Dios".

Aclaremos algunas. Primero, una cuestión sobre el conocimiento humano. Recordemos la universalidad trascendental del ente: trascendental, porque todo es ente, en cuanto que todo lo que tiene acto de ser implica referirse a todos y cada uno de los entes que tienen acto de ser; luego, al decir que el objeto del intelecto es el "ente universal", lo que quiere decir Santo Tomás es que todo lo conocido por el ser humano es conocido en tanto ente; es decir, en tanto "aquello que es", "es", como acto de ser. No se refiere Santo Tomás a que el ser humano conoce "la esencia universal del ente". Por eso —y ya veremos nuevamente esto— la búsqueda de la verdad, aunque siempre resulte en una verdad limitada, implica la búsqueda de "la" verdad, que, como trascendental del ente (lo verdadero en tanto ente en cuanto cognoscible), es totalmente en Dios y es Dios.

Por eso Santo Tomás pasa con facilidad a que buscar la causa es buscar a Dios, porque buscar la causa es buscar la verdad, que siempre busca nuestro intelecto. Por eso nuestro intelecto desea "naturalmente" conocer "la" verdad, que es Dios. Pero aquí hay que hacer una importante aclaración. Santo Tomás no está diciendo que el ser humano busca naturalmente conocer a Dios como si desconociera que Dios, siendo infinito, no puede ser por naturaleza el fin último del ser humano finito. Se refiere a lo que algunos llaman[164] el fin último *subjetivo* (subjetivo, como lo que está "en" el sujeto, en la persona) del ser humano; es decir, la *actualización plena* de sus potencias específicamente humanas, que son inteligencia y voluntad. Por eso Santo Tomás usa estas palabras que nosotros ponemos en itálicas: "… Y no ha alcanzado alguno el fin últmo mientras no se aquiete su deseo *natural*. No basta, pues, para la *felicidad humana*, que es el último fin, el conocimiento de cualquier otro inteligible, si falta el conocimiento divino, que aquieta el deseo *natural* como último fin". Pero el ser humano tiene una muy especial peculiaridad. Esa actualización de sus potencias —que en cuanto alcance *total* del deseo *natural* es *felicidad* total— solo puede alcanzarse llegando al fin último *objetivo* del ser humano, que es, Dios. ¿Por qué? Porque solo Dios, al ser el ser en sí mismo y el bien en sí mismo —el ser y el bien totales, en tanto no finito— puede implicar la actualización *completa* de la inteligencia, que busca la verdad *total*, y la voluntad, que busca el bien *total* (y no lo encuentran en lo finito). Ello ***no*** implica explicar cómo Dios, infinito, puede actualizar algo finito, sino explicar que "es" así aunque aún no sepamos cómo. Lo claro por ahora es que *de todos los seres corpóreos el ser humano es el único cuya plenitud está abierta al misterio de Dios*.

Por eso dice Santo Tomás en un famoso pasaje de la *Suma teológica* (I-II Q. 2 a. 8), cuando se pregunta si la felicidad humana podría consistir en algún bien *creado*:

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in

Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Esto es: "Respondo diciendo que es imposible que la felicidad del hombre consista en algo creado. Porque la felicidad es el bien perfecto, que aquieta totalmente el apetito, por lo cual algo no sería el fin último si faltase algo por apetecer. Y el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, así como el objeto del intelecto es la verdad universal. De lo que se evidencia que nada puede aquietar la voluntad humana, sino el bien universal. Que no está en algo creado, sino solo en Dios, porque toda creatura tiene bondad participada. Luego solo Dios puede colmar la voluntad humana, y por eso se dice en el Salmo 102: "Él colma de bienes tu deseo". Luego la felicidad humana consiste solo en Dios".

El texto es claro. Santo Tomás introduce la palabra "felicidad", a la cual asocia con la total plenitud del despliegue de las potencias humanas, lo que se logra solo en Dios. O sea:

Inteligencia --------- verdad total --------------- ser infinito

Ser humano
Dios

Voluntad ------------- bien total ------------------ bien infinito

3. Anexo. El salto al tema de la gracia

Pero, ¡cuidado!, que la claridad de este esquema no niegue la gran dificultad ni invite a pensar que Santo Tomás la ignora: esto explica que el ser humano es el único "animal racional" que *solo* puede alcanzar su *plenitud* en Dios, pero *no* explica *cómo* saltar la distiancia infinita entre lo finito y lo infinito. El ser humano es, junto con el ángel, según la revelación judeocristiana, el único ente finito que alcanza su plenitud en lo in-finito. Esa paradoja ontológica se debe a lo especial de la inteligencia y la voluntad. *Cómo* se resuelve esta cuestión da origen a la *razonabilidad de la gracia* de Dios, que —ya lo veremos— Santo Tomás lo tratará próximamente. Por ahora veamos cómo termina de sistematizar la relación entre Dios y la felicidad, y la relación de ese tema con su contexto y con el contexto actual.

65. Capítulo 37. *Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei*. (La última felicidad del hombre consiste en la contemplación de Dios)

1. Contexto

Después de explicar que Dios es el fin último y que, por lo tanto, la felicidad no consiste en "las delectaciones corporales, el poder mundano, la gloria humana, las riquezas", Santo Tomás concluye que la felicidad del ser humano consiste en la contemplación de Dios. El contexto de la época es doble. Por un lado, Santo Tomás se inscribe en el contexto monacal de la suya, donde los bienes de este mundo son despreciados sin matices, y por el otro adopta una concepción aristotélica de felicidad, donde la identifica con el desarrollo de las virtudes, a lo cual agrega las teologales, y, a diferencia de Aristóteles, la visión de Dios como el culmen de las potencialidades humanas y la plenitud de la virtud. El texto es claro al respecto:

2. Argumento central

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Esto es: "Si, pues, la última felicidad del hombre no consiste en las cosas exteriores que llamamos bienes de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los bienes del alma en cuanto a la parte sensitiva, ni en cuando a la parte intelectiva según los actos de las virtudes morales, ni según las intelectuales que atañen a la acción —a saber, el arte y la prudencia—, resulta que la última felicidad del hombre se halla en la contemplación de la verdad".

O dicho de otra manera: frente a la finitud de todo lo que no es Dios, y dado que Dios es la verdad total, que la verdad total implica la plenitud de inteligencia y voluntad, y que esto último es la felicidad, la felicidad última está en un "ver" a Dios, que se encuentra dentro de una promesa escastológica; esto es: el rostro escondido de Dios, que en la salvación total se nos ofrece a nuestra adoración por medio de la gracia.

3. Anexo. El sentido de este tema, hoy

Pero ¿qué le dice todo esto al hombre actual, tanto creyente como no creyente? ¿Qué sentido tiene decir hoy que la felicidad está en Dios, si Dios está en duda y, además, incluso para el creyente, la felicidad tiene que ver con bienes legítimos —familia, trabajo, amigos, *hobbies*, recreación, salud física—, cuya carencia ocasiona enormes sufrimientos?

Tal vez tengamos que recordar una vez más ese camino existencialista cristiano que mencionamos antes[165], en uno de los anexos del capítulo 13 del libro I[166].

a) Ante todo, al ser humano actual le es muy difícil despertar de la *matrix* —haciendo una analogía con la famosa película— de la alienación. Vivimos aferrados a la existencia inauténtica (Heidegger): cumplimos, cual bote arrojado a corrientes diversas, los mandatos sociales de nuestra época; como mucho, si no nos va mal, elegimos una carrera (sin saber bien por qué), un cónyuge, trabajamos, sin saber tampoco por qué o para qué, y luego parece que todo quedara librado a la suerte. Si tenemos suerte, tenemos dinero y salud; si no, estamos en problemas. En ambos casos hay un ruido sordo, una pregunta que tortura nuestra mente —igual que en la película—: qué sentido tiene todo, qué sentido tiene la vida, pero mejor no meterse mucho con eso; si mucho, escuchar desde una lejanía respetuosa a filósofos y pensadores que se metan con ello. Y cuando el desamor, la muerte, las enfermedades golpean la puerta de nuestra dormida existencia, nos despertamos en una bruma de depresión y angustia.

b) Todo esto hasta que las situaciones límite (Jaspers) nos golpean y un Morpheus menos simpático que el de la película nos invita a tomar la pastillita roja. La pastilla roja es hacerse la pregunta más eludida por gran parte del pensamiento actual. Es la pregunta *metá-fisicá*: ¿por qué soy, si puedo no ser?

c) ¿Puedo no ser? Esa es la pregunta. No es una pregunta que surja de la arbitrariedad de la sola voluntad de quien quiera formularla; es una pregunta que surge de la capacidad de darse cuenta de que hemos sido "arrojados al mundo" y no sabemos por qué. La pregunta implica dar un "más allá de" la física y la biología. ¿Por qué hemos nacido, si podríamos no haberlo hecho? La pregunta no se responde desde el *big bang* o la evolución. ¿Por qué has nacido tú, por qué he nacido yo, cuando todo podría haber sido sin nosotros? La pregunta es precisamente lo que el creyente puede compartir con el no creyente sobre la finitud de la propia existencia. La pregunta no nace de un intelecto sin un recorrido vital, sino de la madurez existencial. La pregunta tiene sentido en sí misma pero quien es aún muy niño —y no precisamente en el sentido evangélico — no la verá y seguirá aferrado a sus juguetes.

d) Una vez que se ve el sentido de la pregunta, viene la que sigue: si puedo no ser, ¿cuál es el sentido de mi vida? No de "la" vida en general, sino de "mi" vida, porque evidencia existencialmente al *yo* que, aunque intersubjetivo, muestra sin embargo la falsedad existencial y teorética de toda filosofía que niegue el yo. El yo es concomitante con el "mi". ¿Cuál es el sentido de *mi* vida, si pude no haber sido? ¿Por qué soy?

e) Es precisamente ahí donde la respuesta del creyente tiene sentido para todos: porque la finitud no podría "ser" si no fuera por lo infinito; o sea: Dios. Es una

respuesta que puede ser aceptada por un no creyente en la medida que la finitud sea la vía por la cual pueda ver lo no finito.

f) Pero la respuesta lleva a otra pregunta. De acuerdo, no hemos sido arrojados al mundo, como si este "arrojamiento" implicara una imposibilidad de respuesta, sino que hemos sido creados por Dios. Pero nuestro ser personal implica el yo, la pregunta por el sentido propio de "mï" vida. Toda vida tiene sentido, porque ha sido creada por Dios, pero la persona tiene un sentido personal. Cada uno hemos sido creados "yo".

g) Entonces, para encontrar el sentido de nuestra vida, hay que ir a lo más esencial de ese "yo". Hay que preguntarse quiénes somos. Eso es la vocación. La vocación no es una carrera, una elección: es descubir quiénes somos; no es cuestión de elegirlo, sino de descubrirlo. El libre albedrío que sigue es ser fiel *o no* a ese descubrimiento de esa esencia individual originaria.

h) La vocación no es tampoco un "hacer": es "ser" quienes somos. El hacer tiene sentido cuando es el despliegue del ser personal. Si no, es actuar a lo loco, sin sentido, volviendo a la alienación, a la existencia inauténtica.

i) Cuando se encuentra la más profunda verdad, la verdad sobre uno mismo, la vida entera se convierte en el despliegue de esa verdad y la voluntad quiere un bien: ser fiel a esa verdad. Como consecuencia, el descubrimiento de esa vocación y serle fiel implica el despliegue de la inteligencia y de la voluntad, no solo en la línea de la esencia humana, sino también en la línea de nuestra esencia individual.

j) Ese despliegue implica por tanto el proyecto personal. Ahí los diversos "emprendimientos", las diversas actividades de la vida, no son ya escapismos al sinsentido de misma, sino, al contrario, un resultado natural de su sentido.

k) Esos proyectos son verdaderas participaciones en el bien total. Son cosas buenas, pero no cualquier cosa: son despliegues que nos plenifican, y verdaderas participaciones en el bien total (Dios).

l) Por tanto, la relación de todo esto con Santo Tomás es que verdaderamente la plenitud de nuestra existencia implica llegar a Dios, y el despliegue de nuestros proyectos personales no es Dios, pero sí verdaderas participaciones en Dios, en la medida que respondan a nuestra esencia individual. Si del despliegue de esos proyectos resultaran honores, fama o recursos dinerarios, la virtud de la templanza es necesaria para estar desprendido de todo ello, sabiendo que todo ello es vacío si viene sin el despliegue de la vocación personal. La felicidad consiste, por consiguiente, en llegar a Dios a través del despliegue de nuestra vocación personal.

m) Pero hay otro desprendimiento que es necesario, donde se puede introducir en toda vocación (la laical incluida) la espiritualidad carmelita de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Santa Teresita o Edith Stein. Significa ponerlo todo en la providencia divina, para de desprendernos incluso de nuestros emprendimientos. No quiere decir esto abandonarlos, sino seguir ejecutándolos desprendidos de ellos mismos y más aún de un anhelado "éxito", porque su florecimiento queda en manos de Dios. Podemos "querer" así que nuestros proyectos se realicen, agregando "mas no se haga mi voluntad, sino la tuya". Esto es indispensable para la felicidad personal. Al poner todo en Dios, nuestra voluntad se identifica con la suya.

n) Pero falta un aspecto esencial. No podemos encontrar nuestro propio bien, si nos miramos a nosotros mismos. De igual modo que un profesor, cuando da clase, se concentra en sus alumnos, y solo así la clase sale bien, el ser humano debe poner la mirada en el otro, para solo así desplegar su propio bien. Hay que mirar al otro *en tanto otro*: ello significa amar al otro buscando su bien más allá de cualquier cálculo de beneficio que ello nos pueda reportar. Esto solo se advierte en la experiencia vital de la misericordia, que siempre tiene la gracia de Dios como ayuda, sea que la experiencia de ser el buen samaritano la tenga un creyente o un no creyente que no sabe que Dios está en él. Por lo mismo todo proyecto personal debe ser intersubjetivo: implica descubrir de qué modo personal encuentro mi plenitud en el encuentro con el otro. Solo allí, en el encuentro con esa mirada al otro —sea el otro el cónyuge, el amigo, el paciente, el alumno o el cliente— puedo encontrar lo que significa amar a Dios por Dios mismo, sin buscar directamente "la actualización de nuestras potencias". Y eso solo se logra cuando por gracia de Dios nos enamoramos de Cristo en la Cruz, que por pura misericordia está muriendo por nosotros. Es ahí, solo ahí, en esa participación en la cruz de Cristo, donde se encuentra el sentido a todo sufrimiento que podamos tener.

o) Finalmente, toda la psicoterapia profunda, sobre todo Freud y Frankl, debe ser un ejercicio permanente de autoreflexión sobre sí mismo, porque, después del pecado original, vivimos cubiertos por toneladas de conflictos, resultado de neurosis no asumidas, sino negadas permanentemente por racionalizaciones y escapismos. Así no podemos llegar "normalmente" nunca al descubrimiento del "sí mismo" y de la vocación personal, excepto que la gracia de Dios opere secretamente un milagro que queda sabiamente oculto ante los ojos de los demás. La psicoterapia profunda forma parte, por tanto, de la autoeducación permanente en la indispensable tarea del descubrimiento de sí para salir de la *matrix* de la alienación. Que Freud no haya visto las implicaciones espirituales de sus propuestas no las invalida en sí mismas.

p) La felicidad, está en Dios, en un enamoramiento de Dios que permite

emprender, estando desprendido; que permite ver al otro en tanto otro, que permite amar el misterio de Dios en tanto Dios, asumir el misterio de la providencia de Dios, con sus dones, pruebas, sufrimientos y bromas. Así es que, en el siglo XXI y en cualquier siglo, Santo Tomás tiene razón: la felicidad está en Dios, vive en Dios, es Dios.

---

66. Capítulo 51: *Quomodo Deus per essentiam videatur.* (Cómo se ve a Dios por esencia)

1. Contexto

Coherentemente con lo anterior, Santo Tomás aclara, después del capítulo 36, que la felicidad humana *tampoco* consiste en los diversos conocimientos que en esta vida podemos tener de Dios, ya sea por tradiciones, por demostración o por fe, porque todos esos conocimientos son *finitos*, y Dios es infinito. Con lo cual Santo Tomás se encamina directamente al tema de *la gracia de Dios* que necesitamos para conocerlo como infinito. Esto es: Santo Tomás puede demostrar que solo Dios colma la naturaleza humana, pero al mismo tiempo sabe que esa plenitud no puede ser *causada* por la naturaleza humana, sino solo por Él, haciendo que la naturaleza humana haga algo que no puede hacer por sí misma, con lo cual toca algo que comentará después: el milagro, que escolásticos posteriores han definido como *potencia obediencial.* Pero observemos dos cosas. Unoa —nuevamente— la unión entre la razón y fe. Porque es la misma razón la que nos lleva a que la naturaleza humana, finita, solo puede alcanzar una plenitud en Dios, pero al mismo tiempo ello no puede salir de sus propias fuerzas, y que por lo tanto depende de una iniciativa divina, totalmente libérrima, que llamamos gracia de Dios. Libérrima, *pero no arbitraria*: porque esa gracia de Dios —ya veremos en qué consiste — es sobrenatural: *sobre* la naturaleza, pero no *contra* la naturaleza. Sería contradictorio con la naturaleza de un animal irracional que tuviera esa gracia de Dios, porque esa gracia eleva la naturaleza *intelectual y volitiva* del ser humano, y es una naturaleza que un animal irracional —o cualquier otra cosa no intelectual— no tiene. En cambio, dado lo visto en el capítulo 25 —dado que la inteligencia busca la verdad y la voluntad el bien— no es *contra* una naturaleza intelectual que un milagro de Dios eleve a una naturaleza intelectual a la contemplación directa de la verdad y el bien infinitos. El que quiera ver esto desde la sola fe, o desde la sola razón, no podrá hacerlo.

2. Argumento central

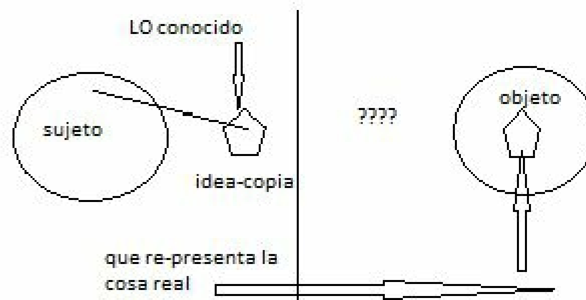
La argumentación de Santo Tomás en este caso tiene la carga de la noción de “signo” para la teoría del conocimiento. Santo Tomás mantuvo siempre la distinción entre aquello que conocemos —a lo que llamó *signum quod*— y aquello por lo cual conocemos —lo

más parecido a lo que hoy llamaríamos concepto objetivo, y lo llamó *signum quo*—, que la escuela tomista posterior defiende hasta hoy como signo formal. El signo formal es un casi-no-signo: no es lo conocido (pues ello implicaría ponernos en el esquema cartesiano, sin salida, de sujeto – signo/copia – objeto), sino la cosa misma; la realidad misma *en tanto conocida por el intelecto*.

Nosotros nunca hemos negado —al contrario— que la realidad misma, en tanto conocida por el intelecto, implica el sentido objetivo afirmado por los escolásticos del siglo XVI, y luego por Fregue, Bolzano, Brentano, Husserl y Popper. Ya hemos tratado esto en los anexos:

"...La mayoría de las objeciones pos-kantianas al tema de la verdad como adecuación a la realidad no tienen que ver, obviamente, con el contexto creacionista en el que Santo Tomás había planteado el tema en De veritate, que ya hemos comentado. Tienen que ver precisamente con el esquema sujeto-objeto pos-cartesiano, donde la idea queda como la idea-copia que representa a la realidad:

Sujeto ---------------- idea -------------- objeto (cosa real). Porque, si la idea queda como "lo conocido", entonces el alejamiento de la realidad es inevitable:



Como vemos, en ese caso el sujeto conoce la idea, como lo conocido, y el objeto queda fuera de su campo de conocimiento. Claro, la idea es entonces una idea-copia (un signo como cualquier otro, instrumenral), pero entonces ¿cómose sabe que la idea re-presenta verdaderamente al objeto? Lo cual es retrotraer la pregunta ad infinitum. Si la adecuación con la realidad presupone una verdadera representación, esa representación "verdadera" ¿es adecuada a qué realidad?

Para responder a esto, el tomismo actual toma de la distinción que Santo Tomás hace entre ***signum quo*** *y* ***signum quod****. El primero es aquello a través de lo cual conocemos la cosa; el segundo es la cosa conocida. Santo Tomás se refiere al concepto (objetivo) no como lo conocido, sino comoaquello a través de lo cual conocemos lo conocido, y a eso el tomismo actual lo llama signo formal. ¿Es esto correcto? Sí, en la medida que ya hayamos partido de un presupuesto realista. Esto es: si conozco a Juan, pre-suponiendo que Juan es real, entonces es obvio que todas las ideas, imágenes y conceptos de Juan que pueda tener in mente son Juan mismo en tanto conocido; y si a*

ello queremos llamar signo formal, de acuerdo, porque obviamente ese "en tanto conocido" quiere decir que conozco al Juan real a través de la intencionalidad real de "lo pensado" (unión Aristóteles-Santo Tomás-Fregue-Brentano-Bolzano-Husserl).

Y hemos agregado:

"*…Pero ¿por qué presuponemos que Juan es real? La respuesta está en la ya aludida intersubjetividad. La realidad de Juan es innegable, una vez que tenemos un compromiso existencial con él. Entonces podemos inferir cómo lo conocemos, no si lo conocemos. Esto es: la verdad tiene su fundamento último en Dios y (pero) su fundamento inmediato en la intersubjetividad.*

En ese sentido volvemos a lo anterior: ya no hay un mundo externo al que adecuarse, y en este sentido la verdad, como adecuación a la realidad, debería ser redefinida. Lo que hay es un mundo intersubjetivo, en el que estamos. Ese "vivir en" la verdad es captado como concomitante con el mundo vivido. Por ejemplo: usted está leyendo este libro en este momento. Si un amigo se acerca y le pregunta qué está haciendo, y usted le contesta "leyendo un libro", con eso basta; no es necesario que le diga "es verdad que estoy leyendo un libro". En cambio, si su amigo le objeta que no lo está haciendo, entonces usted dirá: "sí, es verdad que estoy leyendo un libro", como reafirmando la experiencia del mundo que usted está teniendo. En este sentido, la verdad, más que una adecuación, es la expresión del mundo de vida habitado, cuando esa expresión es necesaria y presuponiendo condiciones discursivas de sinceridad en el enunciado. Por eso Jesús dice muchas veces, según el Evangelio: "en verdad os digo que…": como reafirmando lo que decía ante una audiencia incrédula".

En este sentido, se entiende ahora que Santo Tomás diga que el modo de ver a Dios en tanto Dios no sea a través de un signo, un *signum quo*, que es siempre finito:

Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.

Esto es: "Cuál deba ser el modo de esta visión ya resulta bastante de lo dicho. Pues se ha demostrado arriba (capítulo 49) que la divina sustancia no puede ser vista mediante el entendimiento en ninguna especie[167] creada; por lo cual es preciso, si se ve la esencia de Dios, que el entendimiento la vea por esa misma esencia divina, de modo que, en tal visión, la esencia divina sea lo que (*quod*) se ve y aquello por lo cual (*quo*) se ve". Esto es: al ver a Dios cara a cara, no podrá haber un signo finito de Dios, pues al verlo en tanto Dios lo tendremos que ver en tanto infinito, y por tanto, es la misma esencia divina, no su signo, la que será vista. La respuesta de Santo Tomás en este caso, sobre el cómo se ve a Dios por esencia, es: en su esencia misma, sin la mediación de un *signum quo*.

3. Anexo

a) Por ello Santo Tomás agrega al final de este capítulo: "*Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus"*. Es decir: "Así, pues, veremos a Dios cara a cara, porque le veremos inmediatamente, como al hombre que vemos cara a cara". Es curiosa esta comparación: Santo Tomás está diciendo que el ver cara a cara implica un conocimiento inmediato, como si no hubiera signo. ¿Estaba vislumbrando de algún modo la intersubjetividad actual que en cierto modo replantea la noción de conocimiento?

b) Conforme a la metafísica y gnoseología minimalistas que estoy utilizando, no niego de ningún modo la noción de signo formal usada por Santo Tomás, que se ubica en el contexto del debate sobre los universales de la Edad Media y cómo utilice Santo Tomás la noción aristotélica de abstracción en dicho debate. Pero posteriormente al siglo XVII, los terminos del debate, como hemos dicho ya, cambiaron. Ya no es solo el debate sobre los universales (que se reedita como el empirismo/positivismo/neopositivismo contra Husserl), sino que la noción misma de conocimiento queda planteada como el problema del "puente" entre sujeto y objeto. Es ahí cuando hemos dicho que, con la noción de mundo de la vida, ya no hay puente que cruzar, sino mundo intersubjetivo donde estar. Ahora bien: ese mundo intersubjetivo es real, y por tanto se puede seguir manteniendo la noción de lo real "en tanto conocido", y más si es una persona, que es lo primariamente conocido. Como dijimos, si a "Juan en tanto conocido" se le quiere llamar signo formal, de acuerdo; pero lo esencial para la realidad de lo conocido es el replanteamiento de la noción de mundo.

c) Santo Tomás va paso a paso. Por consiguiente, aunque en este capítulo diga que a Dios se le verá en tanto Dios, y no mediante un conocimiento finito, aún no ha dado el paso a la gracia de Dios que esto significa. Este sera el tema de los siguientes dos capítulos.

---

67. Capítulo 52: *Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam*. (Ninguna sustancia creada puede por su virtud natural llegar a ver a Dios por esencia)

1. Contexto

Ahora Santo Tomás intentará probar el punto por *vía negativa*. Esto es: ¿por qué *no* puede un intelecto *creado* ver a Dios desde sus fuerzas *finitas*?

2. Argumento central

Esta vez citaremos varios:

1. *Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae: operari enim per propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente.*

   Esto es: "Ver a Dios por la misma esencia divina es propio de la naturaleza divina; el obrar según la propia forma es propio de cualquier agente. Por lo tanto, ninguna sustancia intelectual puede ver a Dios por la misma esencia divina, a no ser que Dios así lo haga". La primera premisa es clara: solo Dios puede verse a sí mismo; o sea, a su esencia. Luego Dios tiene que hacer lo que el intelecto creado no puede. ¿Cómo? Se verá en el capítulo siguiente.

2. *Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est. Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.*

   Esto es: "Para que el entendimiento creado vea la sustancia de Dios, es preciso que la misma esencia divina se una al entendimiento como forma intelligible, según se ha probado (capítulo 51). No es, pues, posible que algún entendimiento creado llegue a esa vision, sino es por acción divina". Por consiguiente, Dios tiene que elevar sobrenaturalmente al intelecto creado para que este lo pueda "ver".

3. *Quidquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.*

   Esto es: "Todo lo que excede los límites de alguna naturaleza no puede sobrevenirle sino por acción de otro, como el agua no tiende hacia arriba si no es movida por otro. Ver la sustancia de Dios trasciende los límites de toda naturaleza creada; pues es propio de cualquier narturaleza intelectual creada que entienda según el modo de su sustancia; y la sustancia divina no puede entenderse así, como arriba se ha demostrado (capítulo 49). Luego es imposible que algún entendimiento creado llegue a la vision de la sustancia divina si no es por la

acción de Dios, que trasciende toda creatura". Dejando de lado el ejemplo ptolemaico del agua, el texto es claro. Todo gira en torno a lo infinito del intelecto de Dios y la finitud del nuestro.

3. Anexo. Potencia obediencial

Este texto remite nuevamente a lo que posteriormente se llamó potencia obediencial, como hemos dicho. Esto es esencial para entender la razonabilidad del milagro que entra en juego en la gracia de Dios. En esta época, en que la palabra milagro suscita tantos malentendidos, esto es fundamental. Primero está la noción "espectacular" de milagro: las aguas del Jordán, el maná del cielo, los milagros de Cristo, etc. Son milagros en la medida que Dios produce allí efectos independientemente del orden natural por él creado, pero no tienen nada que ver con el milagrerismo ni con la mentalidad mágica de tantas deformaciones de lo religioso, hoy en día tan vigentes precisamente por la desconexión entre fe y razón. Dios es autor de esos milagros, sí, pero sería rarísimo que se repitan, porque forman parte de un momento exclusivo de la historia de la salvación. Puede haber nuevos milagros, pero forman parte de la voluntad insondable de Dios y huyen en general de toda publicidad hollywoodense.

El milagro, como un efecto que excede las potencias propias de algo creado, es más silencioso y habitual de lo que se supone. Todas las virtudes sobrenaturales (fe, esperanza y caridad) son en ese sentido milagros y dependen de la gracia de Dios, siendo la misma gracia un milagro. Pero habitualmente no se tiene conciencia de ello. La presencia de lo infinito en nuestras vidas es un milagro que tiene el silencio típico de Dios. Presencia milagrosa, porque de lo finito no viene lo infinito; presencia misericordiosa, porque es absolutamente inmerecida después del pecado original. En este sentido, todo milagro auténtico se ubica en la dimension del misterio. Pero los misterios no son absurdos ni contradictorios, y pueden ser contemplados por la razón dentro de la coherencia del mensaje de salvación. Lo que está haciendo Santo Tomás, llevándonos de la mano a la comprensión de la vision de la esencia divina, es precisamente eso.

---

68. Capítulo 53: *Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat.* (El intelecto creado necesita de alguna influencia de la luz divina para ver a Dios por su esencia)

1. Contexto

Es la conclusión: la necesidad de la gracia de Dios para ver a Dios en tanto Dios emerge de los capítulos anteriores. Pero es una necesidad de medio que no otorga ningún derecho a la creatura; esta la recibe por pura misericordia de Dios, aunque, como dijimos, no arbitraria. (Dios no hace que un zapallito contemple la divina esencia).

2. Argumento central

Impossibile est enim quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est propria forma: sicut lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: nam haec tria in Deo unum sunt, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Esto es: "Es imposible que lo que es forma propia de alguna cosa se haga forma de otra, a no ser que esta otra cosa participe de alguna semejanza de aquella de la cual aquello es forma propia; como luz no se hace acto de un cuerpo que no participe de lo diáfano.La esencia divina es la forma propía inteligible del entendimiento divino y proporcionada a él; pues estas tres cosas en Dios son una sola: el entendimiento, lo que se entiende y aquello por lo cual se entiende. Por lo tanto es imposible que la misma esencia de Dios sea hecha forma inteligible de algún entendimiento creado, a no ser este entendimiento creado participe de alguna semejanza divina. Luego esta participación de la semejanza divina es necesaria para que se vea la sustancia de Dios".

Veamos este texto punto por punto. "*Es imposible que lo que es forma propia de alguna cosa se haga forma de otra"*. O sea: las cosas tienen su esencia propia (individual también) y no se confunden. *"... a no ser que esta otra cosa participe de alguna semejanza de aquella de la cual aquello es forma propia"*. Es decir: excepto que se trate de una participación, tema esencial en Santo Tomás que, como vemos visto, resurge permanentemente. Pero la participación, como se dijo, implica la analogía; esto es: es tomar parte en de muchas maneras; en este caso, se trata de una analogía de proporcionalidad intrínseca, donde, recordemos, el analogado es causado por el analogante, pero la esencia de la causa no se confunde con la esencia del efecto. De ahí el ejemplo predicamental: "… *como luz no se hace acto de un cuerpo que no participe de lo diáfano"*. O lo que es lo mismo: con el conocimiento cotidiano, no físico-científico actual, podemos decir que la luz se refleja en aquellos cuerpos aptos para reflejarse y no en todos, pero aun en ese caso el cuerpo que participa de ese modo de la luz no se confunde con la luz.

Ahora bien, en el caso de Dios, *"... la esencia divina es la forma propia inteligible del entendimiento divino y proporcionada a Él"*. Esto es: Dios se entiende a sí mismo plenamente y con total proporción, pues lo entendido es infinito como el mismo Dios, pues en Dios el que entiende y lo entendido son una misma naturaleza. Por ello aclara Santo Tomás: *"... pues estas tres cosas en Dios son una sola: el entendimiento, lo que se entiende y aquello por lo cual se entiende"*. El entendimiento es Dios mismo; lo que se entiende, como dijimos, Dios mismo, pero también lo entendido como "noción"; ese

signum quo, formal, del que hablábamos antes. "… *Por lo tanto, es imposible que la misma esencia de Dios sea hecha forma inteligible de algún entendimiento creado*". Esto es: la esencia de Dios no puede, por su infinitud, ser vista por el intelecto finito, *"... a no ser este entendimiento creado, partícipe de alguna semejanza divina"*. O de otra forma: la gracia de Dios eleva al intelecto finito a la contemplación de Dios, por una participación del intelecto humano en la misma esencia de Dios; participación de analogía de proporcionalidad (el intelecto humano no es hecho infinito) intrínseca; esto es: Dios es causa; Dios mueve al intelecto humano hacia Él, así como un espejo refleja la luz del Sol; no se convierte en la naturaleza del Sol, pero de algún modo "se hace" Sol. Y ello no podría hacerlo el espejo por sí mismo, sino por la acción del Sol, pero a la vez no lo puede hacer Sl sol con un madero opaco, sino con un espejo; por eso hemos dicho que solo el intelecto (humano o angélico) es aquello que solo alcanza su total perfección en Dios, porque todo intelecto busca la verdad que solo es totalmente Dios.

3. Anexo. La "presencia de lo sagrado" en el hombre de hoy

¿Pero qué significa todo esto para el hombre de hoy? ¿Cómo entender hoy la "presencia de lo sagrado"? Otra vez, ha sido la escición entre la razón y la fe lo que la ha vuelto ininteligible y casi inexistente del horizonte del hombre occidental en un mundo secular.

Por un lado, las grandes religiones tradicionales monoteístas se ven con cierto respeto, pero solo como tradiciones históricas o como un conjunto de usos y costumbres que "tocan", dependiendo de la familia y el lugar donde se nace. Por el otro, han renacido las magias, los animismos, los ocultimos esotéricos, desdibujando todo ello, incluso el dignísimo rostro de las grandes religiones orientales (hinduismo, budismo, sintoísmo).

La razón sigue reduciéndose a las ciencias llamadas positivas, y una metafísica que pretenda ser puente entre la razón y la fe judeocristiana es atacada por el neopositivismo remanente como un sinsentido; o, desde los heideggerianos y posmodernos como un olvido del ser, o como un "gran" relato que ya deja de serlo, etc. En medio de todo ello, la gracia y lo sagrado, pierden totalmente su imagen, su significado y su rostro.

Lo sagrado solo se entiende a partir de la conciencia de la finitud metafísica. Lo finito no puede ser causa de lo infinito. La creatura racional tampoco. Por lo tanto, es necesario que el mismo Dios, por su sola iniciativa, llegue al corazón del hombre por medio de la gracia, esa cualidad sobrenatural que eleva a la naturaleza humana (y angélica) a una participación analógica en la vida misma de Dios. Antes del pecado original, esa gracia era la gracia deiforme, por la cual, además de elevados a la vida divina, éramos protegidos "de las finitudes de lo finito" mediante dones preternaturales específicos. Después del pecado original, Dios decidió libérrimamente el plan de salvación: nos prometió un redentor (por eso la gracia es cristiforme) y reveló ese plan de salvación a los profetas que lo anunciaron al pueblo elegido, figura del pueblo de Dios que es la Iglesia universal. La necesidad de la gracia y de la revelación se explican ya no solo por la radical insuficiencia de lo finito para llegar a Dios, sino por el pecado que hiere la

naturaleza humana, siendo la misericorida y el perdón de Dios aquello por lo cual Dios decide salvar a la creatura de su condición de naturaleza caída.

Lo sagrado tiene que ver entonces con esa presencia de Dios en el plan de salvación, que implica la presencia de la gracia. Por eso es sagrada la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo; por eso todos los sacramentos son, justamente, sagrados; por eso son también sagradas las tres virtudes teologales.

Pero lo sagrado no anula ni oculta lo natural, sino que lo eleva. Lo sagrado asume al orden natural y lo eleva a la participación de la vida divina. *Pero ¿qué ocurre entonces con la ciencia, con la política, con la historia humana y con la sala laicidad —o sea, la distinción entre Iglesia y Estado—, que son verdaderos logros de la civilización occidental? Esa es la pregunta y la respuesta para el hombre de hoy*.

Lo que ocurre es que —reitero, parafraseo y subrayo lo explicado en otra oportunidad—

"… ese corazón redimido no ha vuelto al estado de nuestros primeros padres, que gozaban del don preternatural de ciencia. La revelación de Dios, el plan de salvación, el anuncio de la buena noticia consumada en Cristo, alcanza aquellas cosas necesarias para la salvación, pero no todo lo que corresponde además al orden natural. Dios ha creado un orden natural, tanto en lo físico como en lo social, pero el plan de salvación no ha revelado la naturaleza de esos órdenes naturales. Es verdad que los mandamientos tienen consecuencias sociales, pero Dios no ha revelado directamente el régimen político y socioeconómico específico que en cada situación histórica sea el mejor. Por tanto, es verdad que lo sobrenatural no es un espacio después de cuyo límite venga lo natural, porque Dios ha penetrado con su gracia todo el espacio de la naturaleza humana; pero ello no implica que la naturaleza redimida sea igual a la naturaleza humana elevada previamente al pecado original. Las consecuencias del pecado original se mantienen. Hemos perdido el don de ciencia y, por tanto, en todo aquello que no es necesario para la salvación, necesitaremos hasta el fin de los tiempos el falible juicio de nuestro intelecto respecto de todo lo que Dios no ha revelado. Ahora bien: cuando el ser humano, redimido por la gracia, piensa y actúa en aquello que no es directamente sacro y/o no directamente revelado, mantiene todavía la influencia de la gracia: porque su corazón redimido busca la justicia y porque intenta llegar, con el hábito de la prudencia, a la verdad. Pero si la historia de la salvación no se identifica con la historia humana, ¿de qué manera eclesial se realiza esto en la historia humana? Con la acción de los laicos en el mundo, que tratan de iluminar las estructuras temporales de su tiempo con una mente y un corazón cristianos, sabiendo que, sin embargo, Dios no ha revelado "el" sistema social perfecto. Por lo mismo, esa acción de fermento de las estructuras temporales no debe comprometer a la jerarquía de la Iglesia, que debe abstenerse de intervenir directamente en esas decisiones laicales, de igual modo que el laico debe abstenerse de pretender consagrar el pan y el vino, como si tuviera propiamente sacerdocio ministerial"[168].

Luego las ciencias naturales, que buscan el orden creado por Dios, pero no revelado, son sanamente autónomas de la revelación. Por ello, la distinción judeocristiana entre lo natural y lo sagrado ha estimulado en Occidente el surgimiento de aquello que llamamos ciencia[169]. De igual modo, la revelación judeocristiana, al no identificarse con ningún regimen político en particular, y al no confundir el reino de Dios con ninguno de los reinos de este mundo, ha implicado de por sí una sana seculaización, una sana laicidad del orden temporal, y la consiguiente distinción entre Iglesia y diversos "reinos" humanos[170] (que hoy se llama distinción entre Iglesia y Estado). Además —y esto es muy importante— dado que la revelación no se impone por ningún tipo de fuerza, sino que solo se manifiesta por el diálogo, surge el derecho de todo ser humano a que la fe no le sea impuesta por la fuerza. Esto constituye el fundamento de la libertad religiosa, que implica que la Iglesia no puede ni debe imponer su derecho canónico en el orden civil.

Por lo tanto, el hombre contemporáneo, sanamente ilustrado —hijo, sanamente, de la sana secularización progresiva del orden político occidental— puede ver perfectamente ver lo sagrado en su adecuado contexto. Primero, nada tiene que ver esto con las deformaciones irracionales de lo religioso —esto es, con las magias y esoterismos que intentan poner lo divino al servicio de lo humano— que es lo peor que el ser humano puede hacer. Segundo, lo sagrado entra en un contexto de diálogo entre la razón y la fe: la fe en la gracia de Dios es totalmente razonable, dado que lo finito necesita que lo infinito (Dios) eleve misericordiosamente la naturaleza humana hacia Él, sin cuya gracia el ser humano seguiría siempre sumergido en su pecado y/o limitado en su finitud. Tercero, lo sagrado entra en el contexto de la revelación judeocristiana, que en sí misma deja abierto todo el orden científico, la distinción entre Iglesia y los gobiernos temporales, y la libertad religiosa. Por consiguiente, la presencia de lo sagrado en el alma no borra nada de esto, pero sí lo penetra indirectamente, a través de la acción temporal e inspirada de los laicos que actúan en el mundo temporal, su casa por derecho propio.

---

69. Capítulo 64: *Quod Deus sua providentia gubernat res*. (Dios gobierna todas las cosas con su providencia)

1. Contexto

Recordemos parte de la introducción al libro III. Subrayaremos algunos párrafos:

"Cómo las cosas provienen de Dios y retornan a Dios: tal ha sido el esquema neoplatónico cristiano sistematizado por San Agustín. Fiel a esa tradición, todo este libro III tratará de Dios como fin último de toda la creación *y de qué modo, entonces*, la providencia de Dios se extiende a toda creatura.

La providencia no es un tema habitualmente tratado en los manuales tomistas típicos,

que en general se dedican a exponer al Aristóteles comentado por Santo Tomás. Claro, poco espacio queda para Dios creador y*,* por lo tanto, *providente*, *eje central* (retiero: eje central) del pensamiento de Santo Tomás. Este asunto es tratado, como vimos, por Santo Tomás en sus dos primeros libros, cuando demuestra de qué modo la inteligencia divina se ocupa de toda creatura, y de qué modo todo lo contigente y libre está, *sin dejar de serlo*, en la ciencia de la visión de Dios. Ello es lo que permite a Santo Tomás tratar el tema del mal, de la contigencia, del libre albedrío y de la casualidad *como realmente tales* dentro de la infalibilidad del plan de Dios.

"Dios creador". En esas dos palabras resumen los libros I y II de la *Suma contra gentiles*. "Dios creador providente" es lo que caracteriza al libro III: un Dios que gobierna y, al mismo tiempo, mantiene toda la contigencia, casualidad, defectos y mal de las creaturas dentro del plan de su gobierno.

En ese contexto, tan aparentemente indiferente al mundo actual, el lector encontrará tratadas cuestiones que siguen preocupando a cualquier persona que esté despierta, y no dormida o anestesiada por la alienación. Esos temas son los que siguen:

a) El siempre incomprensible tema del mal. ¿Cómo pueden los males más aberrantes ser compatibles con un Dios Creador?

b) La felicidad del ser humano. ¿Cuál es nuestra felicidad más profunda? Esta pregunta es fundamental en un mundo en el que, gracias a la libertad religiosa, el ser humano puede mostrar sinceramente sus opciones y no esconderlas bajo la alfrombra de coacciones que solo terminan en la mentira?

c) Si la felicidad humana consiste en estar, de algún modo, en Dios ¿cómo es que la naturaleza finita del ser humano está "destinada" a algo que la supera?

d) Como ya dijimos, en el punto **d** de la introducción al libro III: "Toda historia del pensamiento occidental ha consistido en optar entre un mundo contingente, donde "por lo tanto" Dios está ausente, o un destino "necesario", donde "por lo tanto" Dios está omnipresente como un carcelero. En una época en la que algunos científicos siguen presentando —ya vimos que es un error— a su ciencia contra Dios; en la que algunos existencialismos siguen presentando el total "poder no ser" de la existencia humana, como un argumento contra Dios; en la que, por reacción, se vuelve a la magia, al esoterismo, donde se pretende poner a Dios al servicio del ser humano y, por lo mismo, negarlo comoDios creador… En esa época, que es en la que estamos viviendo, ¿cómo retornar a la idea de un Dios creador que nos tiene en su regazo, al mismo tiempo que somos realmente libres? En los argumentos con los cuales Santo Tomás termina —porque ya comenzó— de sistematizar su posición de teólogo creyente, para conciliar la providencia divina con la libertad, el mal y la casualidad, el lector verá hasta qué punto la razón y la fe han alcanzado en él un matrimonio indisoluble y difícilmente superable, donde sus razonamientos alcanzan toda la capacidad de análisis que el

tema requiere, pero sin ir más allá de lo que la razón humana puede dar, manteniendo la obvia apertura al misterio de Dios y sin agotarse en aclaraciones inútiles e imposibles para quien en en el fondo no quiere escuchar —porque no quiere y Dios sabrá por qué— la suave y penetrante voz apologética de Santo Tomás de Aquino".

Por lo tanto, comenzamos ahora el tratamiento sistemático de la providencia según Santo Tomás, donde la profundidad de su metafísica y su armonía entre razón y fe llegan a su culmen.

2. Argumento central

Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo sunt effectus Dei; et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Esto es: "Quienquiera que hace algo en razón de un fin, usa de aquello para el fin. Y se ha demostrado arriba (libro II, capítulo 15) que todas las cosas que tienen ser son de algún modo efecto de Dios; y (libro III, capítulo 17) que Dios hace todas las cosas por un fin, que es Él mismo. Él usa todas las cosas, dirigiéndolas hacia el fin. Pero esto es gobernar. Luego Dios es por su providencia gobernador de todas las cosas".

Veamos algunas cuestiones de este texto, en itálicas: "… Quienquiera que hace algo en razón de un fin, usa de aquello para el fin. *O sea: el que dispone las cosas hacia un fin las dispone como medios para llegar al fin, para lo cual se requiere, como ya vimos, la inteligencia de los medios hacia el fin*. Y se ha demostrado arriba (libro II, capítulo 15) que todas las cosas que tienen ser son de algún modo efectos de Dios (*el tema de la participación: lo que tiene acto de ser es creatura de Dios*), y (libro III, capítulo 17) que Dios hace todas las cosas por un fin, que es Él mismo. (*El fin de la creación es Dios mismo*). Luego, Él usa todas las cosas, dirigiéndolas hacia el fin. Y esto es gobernar. *Aquí Santo Tomás introduce el tema del gobierno, como dirigir los medios hacia el fin.* Luego Dios es, por su providencia, gobernador de todas las cosas".

3. Anexos

a) Todo el tema de la providencia implica pasar a la praxis lo visto sobre la inteligencia y voluntad de Dios. Por lo mismo, recomiendo al lector repasar lo visto en el libro I, capítulos 45 al 67 y luego del 72 al 91. Porque "la providencia" puede ser vista en dos sentidos: como la misma "razón eterna" de Dios —Él mismo, en tanto su misma inteligencia de simple intelección—, o la misma inteligencia de Dios —en tanto ciencia de visión, que conoce todas las cosas creadas (para nosotros pasadas, presentes y futuras)—, en cuyo caso lo pensado por Dios, al ser creado, implica que un plan, en tanto adecuación de medios (creaturas) a el fin (Dios) está siendo "ejecutado", y eso es el "gobierno divino".

b) Que Dios en su providencia abarque todas las cosas y que todo lo gobierne no implica, como ya dijimos y Santo Tomás va a demostrar, que todo sea un títere de Dios; al contrario, todo lo creado por Dios tiene una esencia, de la cual emergen sus potencias en acto primero y ese es el modo "habitual" del gobierno divino: dejando hacer al orden por Él mismo creado, excepto que decida que algo obre por encima de la naturaleza que le corresponde, y eso es el "milagro", que Santo Tomás analizará después. Tampoco implica, como ya dijimos muchas veces y luego veremos detenidamente, que en la providencia de Dios no estén realmente lo contingente, lo fortuito, el libre albedrío y el mal.

c) Por tanto, la noción que habitualmente se maneja de lo "providente" tiene dos errores. Uno, que en general se dice "esto es providencial" para referirse a algo bueno, cuando en realidad lo malo es siempre tolerado por Dios y en ese sentido también es providente; y segundo, lo providente **no** es un milagro del tipo "se salvó porque Dios quiso": claro que Dios quiere lo bueno y quiere la permisión del mal por un bien mayor o para evitar un mal mayor, pero, además —excepto en el caso de milagros que, como dijimos, ocurren habitualmente en un tiempo especial en la historia de la salvación— Dios usa su propio orden natural para el gobierno del mundo. Ya profundizaremos más en esta cuestión.

---

70. Capítulo 65: *Quod Deus conservat res in ese*. (Dios conserva las cosas en el ser)

1. Contexto

Coherente con todo lo que hemos afirmado hasta ahora, Santo Tomás explica de nuevo lo que vimos cuando analizamos la creación como dar el ser de la nada. Dijimos que la creación es el eje central de la metafísica de Santo Tomás y que implica la conservación, el concurso y la providencia: conservación, porque es *causa essendi*; esto es: crear es al mismo tiempo sostener a la creatura en el ser o, de lo contrario, es nada; concurso, porque sostiene en el ser a las potencias en acto segundo; y providencia, por el gobierno divino de lo creado.

2. Argumento central

Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, ut in primo ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

Esto es: "Lo que pertenece a la naturaleza de un género superior de ningún modo permanece después de la acción del agente, como la luz no permanece en lo diáfano al apartarse lo que ilumina. Mas el ser no es naturaleza o esencia de ninguna cosa creada, sino de solo Dios, como se ha demostrado (libro I, capítulo 21 y 22). Luego ninguna cosa creada puede permanecer en el ser, al cesar la operación divina". Observemos primero la premisa mayor universal: "… lo que pertenece a la naturaleza de un género superior de ningún modo permanece después de la acción del agente"; es decir: aquello de la causa que no puede compenetrarse con la forma del efecto no permanece si la causa deja de operar. Luego el ejemplo predicamental: "… como la luz no queda en lo diáfano al apartarse lo que ilumina". Esto es, para que el espejo ilumine, la fuente de luz siempre tiene que estar causando; de lo contrario, el efecto deja de ser. Luego la conclusión, pasando a la predicación trascendental: "… Mas el ser no es naturaleza o esencia de ninguna cosa creada, sino de solo Dios, como se ha demostrado". Si "ser" es "ser creado", el "estar siendo creado", que viene de Dios, es necesario para que la creatura "sea", porque no es "por sí misma": lo finito, como ya vimos, no se sostiene a sí mismo en el ser; por ello requiere, si es, la acción de una causa no finita. Por eso Dios tiene que estar causando siempre si quiere que la creatura sea; no puede, como el carpintero, desligarse del mueble, sin seguir causándolo (ese fue el error del deísmo). La conclusión es entonces diáfana: "…Luego ninguna cosa creada puede permanecer en el ser al cesar la operación divina".

3. Anexo. Providencia y "ser sostenido por Dios"

Como hemos comentado, esta noción de creación en tanto conservación en el ser es lo que habitualmente desconocen los físicos que debaten sobre la causa del universo, remontándose al *big bang*, utilizando dicha hipótesis ya a favor, ya en contra, de Dios como causa última. De ser verdadero, el *big bang* es un tipo de causa física, pero no es causa *metá-fisicá*, como Dios, que sostiene en el ser a la creatura y, en el caso de que el universo sea un progreso evolutivo desde una explosión originaria (que nunca lo sabremos con certeza), Dios está sosteniendo en el ser a toda la cadena de causas físicas y biológicas por Él creada.

En el orden humano, saberse sostenido por Dios en el ser nos da una mayor conciencia de nuestra dependencia de Él. Si Dios deja de sostenernos en el ser, dejamos absolutamente de ser: "caemos en la nada", para utilizar una expresión que seguramente no le hubiera gustado a Carnap. Dios nos lleva, casi literalmente: es más seguro el Dios que nos sostiene que el suelo que pisamos, no solo porque el suelo es finito y Dios no,

sino porque no es de nuestra naturaleza finita de donde surge la continuidad de nuestra existencia. En el orden sobrenatural, así como Dios nos está creando, nos está re-creando con la redención, que nos sostiene en la participación de la vida divina; redención sin la cual caeríamos ipso facto en la nada de nuestro pecado.

---

71. Capítulo 66: *Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina.* (Ninguna cosa da el ser, sino en cuanto obra por virtud divina)

1. Contexto

Dado que Santo Tomás insistirá tanto —cosa que aún hoy asombra— en la autonomía de las causas segundas, *aclara todo lo necesario sobre la dependencia causal respecto al ser (acto de ser) que las creaturas tienen* <u>*directamente*</u> *de Dios*. Por ello reitera nuevamente lo que implica *dar el ser* y, en el capítulo que sigue, reiterará el tema del concurso de las causas, esencial para la autonomía relativa de las causas segundas y en relación con cuestiones como la gracia y la libertad.

2. Argumento central

El argumento central no hace más que resumir perfectamente lo que vimos cuando comentamos todo esto en el libro I*: Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.*

O sea: "Lo que es tal por esencia es propiamente causa de aquello que es tal por participación, como el fuego es la causa de todas las cosas encendidas. Y solo Dios es ente por su esencia, mientras que todos los demás son entes por participación, pues solo en Dios el ser es su esencia. Por lo tanto, el ser de cualquier existente es efecto propio suyo, de manera que todo lo que da el ser a algo se lo da en cuanto obra en virtud de Dios".

Comentémoslo nuevamente (el comentario va en bastardilla): "Lo que es tal por esencia es propiamente causa de aquello que es tal por participación": *premisa mayor universal, tanto para lo trascendental como para lo predicamental, donde Santo Tomás introduce la verdad esencial del neoplatonismo agustiniano; esto es: lo diverso remite a lo uno (cosa a lo que Santo Tomás añade todo el tema de la analogía).* "…como el fuego es la causa de todas las cosas encendidas": *ejemplo predicamental. Ahora pasa a Dios*: "Y solo Dios es ente por su esencia" (*porque es no finito y por tanto no tiene diferencia real entre esencia y esse*); "… mientras que todos los demás son entes por

participación"; *esto es, toman parte en el ser no porque sean una parte de Dios, sino porque están causados por Dios, y todo efecto toma parte* <u>*analógicamente*</u> *en la naturaleza de la causa*. "… pues solo en Dios el ser es su esencia"; *esto es, solo Dios es aquel cuya esencia es ser por su no finitud* (<u>*no olvidemos que en estos casos siempre se razona a partir de la negación de la finitud*</u>). "… Por lo tanto, el ser de cualquier existente…" (*observemos: Santo Tomás usa "existente" para la creatura*) "… es efecto propio suyo"; (*esto es: la creatura tiene acto de ser por efecto propio y exclusivo de Dios, que da el ser de la nada —*<u>*crea*</u>*—, mantiene en el ser —*<u>*conserva*</u>*— y también a sus operaciones en acto segundo —*<u>*concurso*</u>*—*). "… de manera que todo lo que da el ser a algo se lo da en cuanto obra en virtud de Dios". *Esto último es muy importante: toda transformación sustancial y todo engendrar (la reproducción de los seres vivos)* <u>*es el modo como Dios, siguiendo el orden natural por Él creado, da el acto de ser*</u>.

3. Anexo. Relación con el alma humana

Sobre la interacción entre Dios y la acción de unas creaturas respecto al "existir" de otras creaturas, recordemos lo ya explicado cuando analizamos el capítulo 87 del libro II:

"Aquí tenemos de vuelta el tema del concurso de las causas. Santo Tomás intenta dar un argumento de razón para probar una *especial* intervención de Dios en el caso del alma humana, para lo cual usa el adverbio "directamente". El problema es que todo ente finito recibe su acto de ser por creación. Santo Tomás sabe, como explicamos, que en el caso de los seres corpóreos, Dios respeta el orden de causas segundas creado por Él mismo, para "dar" el acto de ser y es claro que a ese "dar el acto de ser, una vez producida la transformación sustancial", *no* lo califica de "directamente". Por tanto hay que distinguir el sentido del término. *Directamente* puede significar dos cosas: una, que Dios crea el acto de ser de la nada, y por lo mismo en ese sentido todo ente es creado directamente por Dios, desde los ángeles hasta las hormigas. Dos, puede significar "sin el concurso de las causas segundas físicas", y en ese sentido el alma humana sí se distingue de las almas de los demás animales. (Recordemos que para Santo Tomás "alma" significa la forma sustancial de *todo* ser viviente). En los seres vivos cuya alma no es subsistente, como los animales, todo el nuevo ser viviente recibe su acto de ser, como dijimos, una vez que los dos seres vivientes anteriores realizan su función como causas eficientes principales de la transformación sustancial. Pero en ese caso la forma sustancial es tan *no subsistente* como la de los factortes reproductores anteriores. Ahora bien: dado que debe haber una *proporción ontologica* entre causa y efecto, una forma sustancial subsistente, ¿podría ser causada por dos causas que en sí mismas no son subsistentes? No nos referimos a las formas de los dos entes causalmente anteriores, sino a sus potencias reproductivas y sus efectos, que en sí mismos no son formas racionales subsistentes. La respuesta es, obviamente, no. Por tanto, se requiere un con-curso de causas "adicional" por parte de Dios: no solo da el acto de ser al compuesto, sino que, además, da el acto de ser tal: es decir, tiene que crear de la nada, sin el concurso de causas segundas, a la forma sustancial racional, pues esta no puede haber emergido de lo no subsistente. A eso lo

llama Santo Tomás "directamente".

Hecha esta distinción, podemos leer nuevamente el texto de Santo Tomás (los paréntesis son mi comentario): "… Todo lo que recibe (*el ser*) de algún agente (*o sea, todo lo que tiene acto de ser y para ello es causado por una causa eficiente*) adquiere de él o bien algo que es principio del ser en tal especie (*la forma sustancial*) o bien el mismo ser absoluto (*el acto de ser: Santo Tomás dice "o bien" porque va a diferenciar los entes creados con y sin concurso de las causas segundas físicas, como vimos en nuestro comentario anterior*). Mas el alma *(humana*) no puede ser traída a la existencia de tal modo que se adquiera para ella algo que sea principio de ser (*o sea: el alma humana no tiene acto de ser solo porque dos seres humanos comunican la forma sustancial y entonces Dios, <u>sin concurso adicional</u>, da el acto de ser*), como ocurre en las cosas compuestas de materia y forma, que son engendradas al adquirir la forma en acto; (*es decir: como ocurre con los demás animales*) pues no tiene el alma en sí misma algo que le sea principio de ser (*es decir: el alma humana no es solo producto de la transformación sustancial*), puesto que es sustancia simple, como arriba se ha demostrado (capítulo 59 y ss.). (*O sea, el alma humana es forma subsistente; no depende de la materia en su ser*). Resulta, pues, que no recibe la existencia (*el ser*) de otro agente (*su "estar siendo" no es causado solo porque dos seres humanos se reprodujeron, <u>sin</u> concurso <u>adicional</u> por parte de Dios*) que de aquel que le da absolutamente el ser (*o sea, de Dios, causando el acto de ser porque el alma humana subsistente no puede ser causada por elementos reproductores no subsistentes*). Mas el ser mismo *(el acto de ser*) es el efecto propio del agente primero y universal (*Dios: causa primera y universal en tanto causa de todo lo que tiene el acto de ser*), pues los agentes secundarios obran (*pueden ser padre o madre*) en tanto que imprimen en las cosas ya hechas (*una vez que el acto de ser es dado por Dios*) las semejanzas de sus formas (*con su acto reproductivo comunican la forma y la transformación sustancial consiguiente*), que son las formas resultado de su acto reproductor. Luego el alma no puede recibir la existencia sino del agente primero y universal, que es Dios".

---

72. Capítulo 67*: Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.* (Dios es la causa del obrar en todos los que obran)

1. Contexto

Conforme a lo que aclaramos antes, Santo Tomás no solo insistirá en que Dios conserva a la creaturas en su ser, sino en que también es causa de su hacer, en tanto sostiene en el ser a las potencias en acto primero y a las potencias en acto segundo (el ejercicio de la operación). Que todo esto no implica ninguna contradicción con la autonomía relativa de las creaturas en el orden natural ni con el libre albedrío, de algún modo ya lo vimos y lo seguiremos viendo, pero destaquemos una vez más que en esa <u>no</u> contradicción está uno

de los constantes aportes de Santo Tomás.

2. Argumento central

Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

Esto es: "Es manifiesto que toda acción que no puede permanecer, al cesar la impresion de algún agente, procede de ese agente; como la manifestación de los colores no puede existir al cesar la acción del sol, que ilumina el aire; por lo cual no hay duda de que el sol sea la causa de la manifestación de los colores; y lo mismo se ve acerca del movimiento violento, que cesa al cesar la violencia que lo impulsa. Mas así como Dios no solo dio el ser a las cosas cuando primariamente comenzaron a ser, sino que mientras existen causa en ellas el ser, conservándo en el ser, como se ha demostrado (capítulo 65), así no solo cuando en un principio las cosas fueron creadas puso en ellas virtudes operativas, sino que siempre las causa en las cosas; por lo cual, cesando la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación de la cosa se reduce a Él como a su causa".

O sea: primero da Santo Tomás una nueva caracterización de la causa *essendi*; esto es, aquella que, si deja de causar, el efecto deja de ser. Por eso: "… Es manifiesto que toda acción que no puede permanecer, al cesar la impresion de algún agente…". *(Toda acción se refiere a toda acción de causar o a la acción y operación que realice el efecto bajo el influjo de la causa; "cesar la impresión del agente" se refiere a la forma que la causa eficiente "imprime" en el efecto),* "… procede de ese agente" (*esto es: la acción del efecto proviene de la acción de la causa y sin esta, cesa la primera*), "… como la manifestación de los colores no puede existir al cesar la acción del sol, que ilumina el aire; por lo cual no hay duda de que el sol sea la causa de la manifestación de los colores" (*otro ejemplo con la luz, favorito de Santo Tomás*), "…y lo mismo se ve acerca del movimiento violento, que cesa al cesar la violencia que lo impulsa". (*Este ejemplo es una supervivencia de la astronomía y la física ptolemaica: impulsar un cuerpo hacia arriba era, en ese paradigma, "contrario a su naturaleza", y en tanto tal, "violento". El debate sobre lo que puede mantener a un cuerpo hacia arriba una vez separado de la causa es lo que permitió comenzar a desarrollar la teoría del impulso (Juan Filópono), que con el tiempo permitió dar los primeros pasos hacia la teoría de la inercia en la Escuela Franciscana del siglo XIV*, *según Pierre Duhem*).

Entonces explica Santo Tomás el concurso de causas entre Dios y las creaturas: "… Mas, así como Dios no solo dio el ser a las cosas cuando primariamente comenzaron a ser (*o sea, Dios da el ser de la nada, pero no solo eso, sino que lo mantiene: mantener, conservar en el ser es una deducción adicional de lo que implica "dar el ser de la nada". La referencia al "comienzo" es de fe, porque Santo Tomás admite sin problema que todo el universo creado podría haber sido eterno en el tiempo y aun así ser creado*), sino que mientras existen causa en ellas el ser, conservando a las cosas en el ser, como se ha demostrado (capítulo 65), *(ya explicado*), "… así no solo cuando en un principio las cosas fueron creadas puso en ellas virtudes operativas"… (*esto es: al crear, ya sea seres espirituales o también corpóreos, crea también sus capacidades, sus potencias operativas, como inteligencia, voluntad, sensibilidad, locomoción, metabolismo, etc., y no de manera voluntarista, sino que esas potencias en acto primero, como hemos dicho, derivan ontológicamente de la esencia de la creatura, aunque nuestro conocimiento de esa esencia es las más de las veces muy difuso*), "... sino que siempre las causa en las cosas" (*o sea, está sosteniendo en el ser también a esas potencias, porque son accidentes de la sustancia, y en tanto tales, creadas*), "… por lo cual, cesando la influencia divina, cesaría toda operación" (*o sea, si Dios deja de crear, la creatura deja de ser y sus potencias en acto primero y en acto segundo —el ejercicio de la potencia— dejan de ser.* "… Luego —*concluye límpidamente Santo Tomás*— toda operación de la cosa se reduce a Él como a su causa".

3. Anexo. La "premoción física"

Esta cuestión del "concurso" hizo correr ríos de tinta debido al problema del mal. Cuando un ser humano asesina a otro, todas sus potencias en acto primero y en acto segundo son sostenidas en el ser por Dios. Por esto parecería que Dios asesina; pero no es así, porque "asesinar" es un desorden, una privación del orden debido entre la acción libre y su fin último (Dios), y en tanto privación, no creada ni sostenida en el ser, pero permitida por Dios. Cómo se concilia esa permisión de Dios con su providencia será tratado por Santo Tomás detenidamente en los próximos capítulos. Por lo demás, en relación con el debate sobre gracia y libertad entre las escuelas dominicana y jesuítica, ya nos referimos a ello en su momento, como un típico ejemplo de pedir a la razón más de lo que puede dar y a Santo Tomás también más de lo que su laconismo *sabía no decir*. En ningún momento habla Santo Tomás de "premoción física" ni de cosas por el estilo.

---

73. Capítulo 70: *Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente.* (De qué modo el mismo efecto procede de Dios y del agente natural)

1. Contexto

Preocupado Santo Tomás de que alguien crea que él está negando la autonomía relativa

de las causas segundas, punto clave de toda su metafísica y su filosofía de la naturaleza, en el capítulo 69 se encarga primero de refutar los argumentos de aquellos que niegan en las cosas creadas sus operaciones propias, y en este sistematiza las razones metafísicas de su posición. La clave de la cuestión, como ya adelantamos, es entender que, incluso con la conservación y el concurso, las creaturas no son títeres, sino sustancias primeras de cuya esencia emergen sus potencias en acto primero, de tal modo que son propiamente causas eficientes principales en el obrar.

2. Argumento central

Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

O sea: "Es evidente también que, si la cosa natural produce su efecto propio, no es superfluo que Dios lo produzca, porque la cosa natural no lo produce sino por virtud divina; ni tampoco es superfluo, si Dios por sí mismo puede producir todos los efectos, el que los produzca por algunas otras causas; pues no se debe esto a insuficiencia de la virtud divina, sino a su inmensa bondad, por la cual quiso comunicar a las cosas su semejanza, no solo en cuanto a que fuesen, sino también en cuanto a que fuesen causa de otras; pues de estos dos modos alcanzan en general todas las creaturas la semejanza divina, como arriba se ha demostrado (capítulo 21). Y por esto también aparece en las cosas creadas la hermosura del orden".

Hemos seleccionado este argumento, porque de nuevo se manifiesta aquí la teoría de la participación.

Comentemos primero (en bastardilla) el texto punto por punto. Luego haremos otro comentario general.

"Es evidente también que, si la cosa natural produce su efecto propio, no es superfluo que Dios lo produzca…". *Santo Tomás está suponiendo aquí que ya dio algunos argumentos a favor de la autonomía de las causas segundas, y tiene razón, no solo por el contexto de este capítulo, sino por todo su pensamiento: recordemos que hemos destacado, especialmente en su filosofía de la naturaleza, que Dios, al crear, crea la sustancia según un determinado grado de ser, del cual emergen sus potencias en acto primero (la estructura triangular). Por tanto, es obvio que, como ya hemos ejemplificado, es el tigre el que verdaderamente corre y atrapa al cervatillo; es el tigre*

la causa eficiente principal remota de su propiocorrer, y es su potencia en acto primero y en acto segundo de locomoción la causa eficiente principal directa de su efecto. Pero entonces ¿dónde entra la acción de Dios? Santo Tomás continúa: "… porque la cosa natural no lo produce, sino por virtud divina". *¿Por qué? Por todo lo que hemos visto: al ser, y al correr, Dios crea y sostiene en el ser a la sustancia y a sus potencias, porque, en tanto entes, son creadas; esto es, su acto de ser siempre proviene directamente de Dios*. "… ni tampoco es superfluo —*continúa Santo Tomás*—, si Dios por sí mismo puede producir todos los efectos, el que los produzca por algunas otras causas". *Esto es: aunque Dios pueda, fuera del orden natural por Él creado, producir efectos sin el concurso de las causas segundas, no "sobra" que las causas segundas produzcan sus efectos, porque al ser creadas lo son según un grado de ser del cual se desprenden determinadas facultades operativas*. *Por ello*: "… pues no se debe esto *("esto" —esto es, que las creaturas sean causas propiamente de sus efectos—*) a insuficiencia de la virtud divina (*o sea: Dios podría, si quisiera, dar el ser directamente a un efecto sin la mediación del orden natural por Él creado*), sino a su inmensa bondad, por la cual quiso comunicar a las cosas su semejanza". *Esto es esencial: la bondad de Dios es aquello por lo cual Dios crea, porque, al dar el ser, quiere que otros participen en su ser; es decir, es en su bien absoluto:* "… no solo en cuanto a que fuesen (*no solo en tanto son creados y conservados en el ser*), sino también en cuanto a que fuesen causa de otras (*el concurso. Y de varios modos: uno, cuando por reproducción un ser vivo comunica su forma sustancial a otro, siendo Dios el que al mismo tiempo da el acto de ser; dos, cuando los seres no vivos son causa de transformaciones sustanciales, siendo Dios el que da el acto de ser a una y otra sustancia; tres, cuando la potencia en acto primero ejerce su virtud operativa y pasa al acto segundo, siendo Dios el que da el acto de ser a la potencia en acto primero y acto segundo*), "… pues de estos dos modos alcanzan en general todas las creaturas la semejanza divina, como arriba se ha demostrado (capítulo 21)"; *esto es, de este modo participan las creaturas de la bondad divina: siendo causas eficientes principales "en general", excepto intervención milagrosa de Dios*. "… Y por esto también aparece en las cosas creadas la hermosura del orden": *tema muy importante este, porque Santo Tomás ve una cierta estética en el orden creado por Dios, que, como veremos, reiterará en los capítulos que siguen*.

Por lo tanto:

a) Dios, al crear, crea según un modo de ser (esencia).

b) De esa esencia emergen sus potencias en acto primero (necesario).

c) De esas potencias en acto segundo emerge el ejercicio de la potencia (potencia en acto segundo), excepto que sea impedida en el ejercicio de su operación (margen de contingencia).

d) Por tanto, la creación misma implica la autonomía relativa de las causas

segundas, que son por lo mismo causas eficientes principales de sus acciones y efectos.

e) Cuando la creatura es, es creada por Dios y sostenida en el ser por Dios, y ese "ser conservador en el ser" se extiende a las potencias en acto primero y en acto segundo, pues Dios siempre es quien da el acto de ser.

f) Por consiguiente, cuando hay transformaciones sustanciales, reproducciones de seres vivos, movimientos según las leyes que Dios haya creado (conocidas conjeturalmente por nosotros), el efecto surge de Dios y de la creatura al mismo tiempo en sentidos diferentes: la creatura actúa propiamente según su forma sustancial y al mismo tiempo es sostenida en el ser (le es dado el acto de ser) directamente por Dios, quien al dar el ser da al mismo tiempo la esencia; pues "Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser".

g) Dios puede producir efectos con independencia del orden natural por él creado; esas excepciones entran dentro de lo que llamamos "milagro", cuya razonabilidad es que Dios no está atado al orden natural por Él creado. (Por eso es razonable y milagrosa al mismo tiempo la concepción virginal de María).

h) En el caso del alma humana, es creada sin el concurso de las causas segundas, como vimos, aunque incluso en ese caso Dios da el alma humana "en general", respetando el orden de reproducción de los seres humanos.

3. Anexo. La autonomía del mundo creado en la actualidad

¿Qué tiene que ver todo esto con el siglo XXI? Mucho. Y de algún modo lo hemos dicho varias veces.

Todavía (2014) el mundo occidental se encuentra atravesado por el frente de batalla de dos corrientes que se retroalimentan mutuamente: el cientificismo, por un lado, y las salidas pseudo-religiosas, por otro, que retoman el gnosticismo, la magia, el ocultimso, el esoterismo, el animismo, el panteísmo y el politeísmo. Los posmodernos no llegan a eso, pero su escepticismo radical no hace más que alimentar al cientificismo. El *historical turn* de la filosofía de la ciencia (Kuhn, Lakatos, Feyerabend) no pudo detener al cientificismo; fue absorbido académicamente como una sub-especialidad —si mucho, interesante— de la filosofía de la ciencia. Popper ha quedado en el olvido; Husserl también; Gadamer, a pesar de su profundidad fenomenológica, fue absorbido por posmodernos escépticos, y el tomismo del siglo XX cayó por el peso de su propio racionalismo. Filosóficamente, no podríamos estar peor, pero todo esto, trasladado a la cultura no académica, implica que el ser humano corriente se ve obligado a elegir entre *new ages* irracionales o una ciencia supuestamente racional, que sería omniabarcante, para terminar, finalmente, no eligiendo nada y viviendo una vida sin sentido.

Por ello es tan importante que se retome una visión del mundo en la que la ciencia no

haga más que develar, aunque sea conjeturalmente, el orden que Dios mismo ha puesto en su creación. De ese modo, la ciencia no lleva a la negación de Dios y, a su vez, el contacto con lo divino conduce a ver en el orden del universo, en su autonomía y en sus leyes, nada más ni nada menos que el poder creador de Dios. La cultura pop sigue contraponiendo ambas cosas: House es científico, por lo tanto es ateo. Eso es lo que escriben los guionistas de la serie, que seguramente tienen sus *colleges*, sus masters y sus doctorados, donde han absorbido sin espíritu crítico el desolador panorama arriba descrito.

Si no se retoma la tesis central de Santo Tomás, donde a la causalidad física hay que agregarle la causalidad metafísica, donde lo finito no se sostiene a sí mismo y por tanto reclama lo infinito, no hay salida a esta situación. He sido testigo de desagarradoras historias de agnósticos, en la que describen sus creencias de niños y adolescentes, cuando les brindaronuna catequesis "católica", hasta que descubren la ciencia "y entonces" creen descrubrir que el *big bang*, la física cuántica, etc., etc. los tiene que llevar necesariamente a la negación de Dios. Tal vez el dios de su infancia enseñado por catequistas, enseñados a su vez por sacerdotes y teólogos muy de avanzada, que creían que debían superar toda tradición metafísica. Y ese es el resultado.

Terminemos con un magnífico ejemplo de Santo Tomás incluido en el capítulo 97 del libro III, que ya veremos: ... *Sic ergo, cum quaeritur propter quid de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis? Dicitur, quia calefactio est naturalis actio ignis. Hoc autem: quia calor est proprium accidens eius. Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit: convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas*.

Esto es: "Así pues, cuando se busca el porqué de algún efecto natural, podemos dar razón de él por alguna causa próxima, con tal, sin embargo, de que todo lo reduzcamos a la voluntad divina como a su causa primera. Por ejemplo: si se pregunta *¿por qué se ha calentado el leño en presencia del fuego?*, se responde: *porque el calentar es la acción natural del fuego*; y esto: *porque el calor es el accidente propio del fuego*; y esto, *porque es efecto de su propia forma*. Y así sucesivamente, hasta llegar a la voluntad divina. Por eso, si alguien a quien preguntara por qué se ha calentado el leño, respondiera: *porque Dios lo quiso*, contesta convenientemente, si intenta reducir la cuestión a la causa primera; pero inconvenientemente, si intenta excluir las demás causas" (Los subrayados son de Santo Tomás).

Este texto constituye uno de los mejores ejemplos de la clara síntesis de Santo Tomás entre Dios y la autonomía del mundo creado, <u>clave, precisamente, para entender fenómenos propios del mundo moderno</u> (la eclosión de la ciencia, los derechos del

hombre, la laicidad del Estado), en plena armonía con la tradición judeocristiana; es más: como saliendo de ella.

Trasladado a nuestra época, el agnóstico diría: el leño se quema por el fuego y cualquier otra explicación es irracional. El fanático religioso diría: el leño se quema porque Dios quiere, y cualquier otra explicación es impía. Santo Tomás rechaza, como vemos, ambos extremos, y los supera con la causa segunda, verdaderamente causa en su ámbito, siendo sostenida en el ser por Dios. El leño se quema por el fuego, siendo ese el orden natural dispuesto y creado por Dios.

---

74. Capítulo 71: *Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebús.* (La providencia divina no excluye totalmente el mal de las cosas)

1. Contexto

Comemenzamos con este capítulo cuatro temas que hemos destacado siempre como un aporte central de Santo Tomás, poco estudiado y creemos que no superado por autores posteriores: el mal, la contingencia, el libre albedrío y la causalidad, como *reales dentro* de la providencia divina. Santo Tomás no dice que esos cuatro aspectos del mundo creado sean ilusorios, aparentes, una vez que se afirma la providencia de Dios; al contrario: esta es totalmente compatible con la realidad del mal, la contingencia, el libre albedrío y lo casual (orden este en el que Santo Tomás los estudia). Aquí el tema del mal alcanza todo su desarrollo apologético, junto con importantísimos argumentos que concilian cierto indeterminisnmo físico en el universo con Dios como causa primera. (Este último tema es totalmente actual). Con respecto a la inmutabilidad del plan divino, en armonía con la libertad humana, cabe aclarar que Santo Tomás estaba escribiendo el comentario al libro de Job cuando escribe este libro III de la *Suma contra gentiles*.

En vista de la extrema importancia que damos a estos capítulos (71 al 74), esta vez no tomaremos solo un argumento central, sino que comentaremos varios argumentos dentro de cada capítulo, aunque no todos[171].

2. Argumentos principales

1. *Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae*

aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Esto es: "El gobierno divino, que Dios ejerce sobre todas las cosas, no excluye la operación de las causas segundas, como ya se demostró. Se da el defecto en el efecto de la causa segunda por defecto de la misma, sin que por ello se encuentre en el agente primero: como cuando en el efecto de un artífice que domina perfectamente el arte se da un defecto porque el instrumento es defectuoso; y como le sobreviene la cojera a un hombre cuya fuerza motriz es vigorosa, no por falta de dicha fuerza, sino por tener la pierna encorvada. Luego el hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres en los que Dios actúa y gobierna obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en Él no haya defecto alguno".

Lo que está diciendo Santo Tomás es simple: un gobernante perfecto y todopoderoso no deja de serlo porque el instrumento por él usado (en caso de Dios, por él creado) sea imperfecto. Ahora bien: todo lo creado es imperfecto sencillamente porque no es Dios; pero aquí Santo Tomás está hablando de un defecto o una privación de algo, que, como vimos, debería estar y no está; es decir: una potencia en acto primero que no ha pasado al acto segundo. Pero entonces la pregunta sigue: ¿Por qué Dios permite las privaciones?

2. Veamos el siguiente argumento: *Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit. Et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus prohibeat.*

Esto es: "… No se daría la perfecta bondad (*esta vez iremos intercalando nuestros comentarios directamente, en bastardilla*) en las cosas de no darse en ellas una jerarquía de bienes, dentro de la cual unas son mejores que otras;

porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni creatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. (*Santo Tomás está razonando en este caso a posteriori de la creación; esto es, Dios decide un universo graduado, donde hay diversos grados de ser en las creaturas y ello implica una mayor o menor perfección en ellas*). Además, con la supresión de la distinción y disparidad ordenada de las cosas desaparecería la perfecta belleza. (*Argumento estético interesante: la belleza se da por los contrastes, disparidad y relación armoniosa de colores y sonidos, que análogamente son los grados de ser de la creación. Y una implicación más interesante aún: la creación es como una obra de arte que debe ser interpretada*). Y, lo que es más, suprimida la desigualdad en bondad, desaparecería la multitud de las cosas, pues unas cosas son mejores que otras por las diferencias que las separan entre sí: como es mejor lo animado que lo inanimado y lo racional que lo irracional. (*Como vemos, "la multitud de las cosas" es como Dios decide que sea su creación. El "mejor", del que habla Santo Tomás, es ontológico. Todo lo que es, es en acto; ahora bien: la composición acto-potencia de la creatura es mayor de menor a mayor en la escala ontológica. La forma sustancial de los cuerpos vivientes es más perfecta que la de los no vivientes por las mayores potencias operativas de los seres vivientes, y la forma sustancial de los seres humanos es más perfecta que la de los vivientes no humanos por la inteligencia y la voluntad; y así sucesivamente, pues la forma sustancial de los ángeles tiene menos potencia; porque es solo forma sustancial, aunque compuesta por su composición forma sustancial-esse (acto de ser), y así hasta llegar a la nulla compositio, la unidad perfecta, que es Dios. Se puede debatir actualmente la tan marcada diferencia que, según Santo Tomás, hay entre los no vivientes y los vivientes: recordemos que la mayor parte de grados de ser de las creaturas las conocemos conjeturalmente (o sea, científicamente), excepto en el caso del ser humano*). Así —continúa diciendo Santo Tomás—, si en las cosas hubiese una igualdad absoluta, solo habría un bien creado (*otra vez argumento a posteriori: no hay solo un bien creado y por ende no hay igualdad absoluta*), lo cual deroga evidentemente la perfección de la creatura (*esto es, la perfección decidida por Dios*). El grado superior de bondad consiste en que algo es bueno de tal manera que no puede perder la bondad; al contrario, el inferior es aquel en que la bondad puede fallar. (*Aquí Santo Tomás introduce una premisa adicional para su conclusión. Hasta ahora estuvo mostrando la bondad y belleza conjuntas de la diversidad de grados de ser; ahora introduce nuevamente la privación: el "puede fallar". Y nos pone delantedos casos de bondad: aquel donde esta última no puede perderse y aquel donde sí puede. Por un lado, solo Dios no puede dejar de ser, y en ese sentido solo Él no puede perder su bondad; las creaturas pueden ser aniquiladas o pasar de la generación a la corrupción (cuerpos y cuerpos vivientes); por el otro, la bondad puede perderse en el sentido ya visto de defecto, privación).* "Luego el universo —*sigue Santo Tomás*— precisa de ambos

grados de bondad". *Esto es: el universo creado tal cual es creado*. "Pero es misión de la providencia del gobernante conservar la perfección de las cosas gobernadas y no el disminuirla"; *es decir: el gobernante no debe minimizar el bien.* Luego la providencia divina (*sigue Santo Tomás*) no tiene por qué excluir totalmente de las cosas la posibilidad de fallar en el bien (*porque, al mantener a los seres compuestos en su composición acto-potencia, esa posibilidad de fallar ocurre necesariamente*). Mas el efecto de esta posibilidad es el mal, porque lo que puede fallar falla alguna vez. (*Santo Tomás parece recurrir aquí a una sencilla experiencia "frecuencial" a posteriori*).

Una manera de resumir este argumento puede ser esta: Dios quiere manifestar el poder de su creación. Entonces crea diversos grados de ser; es más, crea una escala tal que algunas creaturas tienen necesariamente la posibilidad de fallar: de ser impedidas en el ejercicio de sus potencias. Y esa posibilidad de fallar queda abierta a su vez a un margen de azar querido por Dios. Luego la falla es un mal menor al lado del bien, que implica una gran diversidad de grados de ser como manifestación del poder creador de Dios. *Este argumento es especialmente importante para un margen de indeterminismo físico, que derive de la posibilidad de fallar en las creaturas corpóreas*. Por lo demás, comienza a aparecer el tema de la *tolerancia* del mal, cuestión especialmente importante.

3. El siguiente argumento es: *Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia - nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem, - ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.*

   Esto es: "… lo mejor de cualquier gobierno es que cuide de todos los súbditos, de cada uno según su modo de ser, pues en esto consiste la justicia del régimen. (*Interesante es que diga "cada uno según su modo de ser": esto es muy importante para el mundo de hoy, tan tentado siempre por los autoritarismos igualitarios*). Según esto, así como sería contra la razón del régimen humano que el gobernante impidiese a los hombres el ejercicio de sus propios oficios —a no ser circunstancialmente, por alguna necesidad—, del mismo modo sería contra la razón del régimen divino si no deja que las cosas creadas obren en conformidad con su propia naturaleza. (*Observemos una conclusión importante: <u>gobernar es respetar el modo de ser</u>. En la naturaleza, de cada cosa, en las cosas humanas, de cada uno. Cada quien saque las obvias consecuencias*).

4. *El tema de la tolerancia del mal por un bien mayor se introduce nuevamente en el siguiente argumento: Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus apparet. Prohibere autem cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa: sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.*

   Esto es: "Es imposible que un agente produzca un mal como no sea intentando un bien, según consta por la anterior. (*Lo "imposible" alude a que todo agente obra por un bien, incluso cuando hay malicia moral (que no es el caso de Dios) también, pues se quiere el mal bajo razón de bien, como vimos*). Ahora bien, a la providencia divina, que es la causa de todo bien, no le corresponde suprimir en las cosas creadas y de un modo general la intención de bien alguno, pues tal medida suprimiría muchos bienes en el universo creado; (*o sea: en algunos casos la intención del bien, sin malicia moral, implica la tolerancia del mal, y va a dar un ejemplo de "mal físico" que no es el del argumento anterior —que era la falla—, sino la simple corrupción sustancial, que habría que ver hasta qué punto se puede seguir llamando hoy "mal", pues no forma parte sino del orden del universo*). "… Por ejemplo, si al fuego se le quitara la finalidad de engendrar algo semejante a sí, de lo cual resulta un mal, que es la corrupción de las cosas combustibles, se suprimiría a su vez un bien, que es la generación del fuego y la conservación del mismo dentro de su propia especie". (*O sea: si el fuego, para mantenerse, que es un bien, debe destruir algo, ello es el mal tolerado*). "… Luego no es conforme a la divina providencia el suprimir totalmente de las cosas el mal".

5. *El asunto se pone más complicado, pues en el argumento siguiente Santo Tomás introduce el caso del mal producido por el hombre; esto es, el mal moral: Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.*

   Esto es: "… Hay muchos bienes en las cosas que no tendrían lugar si los males no existieran; por ejemplo, no existiría la paciencia de los justos (*bien mayor*) sin

la malignidad de los perseguidores (*mal*); ni habría lugar para la justicia vindicativa (*bien mayor*) de no darse los delitos *(mal*); e incluso en las cosas naturales (*aquí pasa nuevamente Santo Tomás a su filosofía de la naturaleza*) no habría generación de uno si no se diera la corrupción de otro *(otra vez, el tema del mal físico como corrupción de los cuerpos físicos que, como dijimos, es el "mal" de menor entidad ontológica*). Luego si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes (*o sea, no se darían los bienes "mayores" si no fuera por la permisión del mal*). Cosa que no debe hacerse, pues más poderoso es el bien en la bondad que el mal en la maldad, como consta por lo dicho. Por lo tanto, la divina providencia no debe suprimir totalmente de las cosas el mal". *Los ejemplos que pone Santo Tomás de la tolerancia del mal por parte de Dios son acercamientos al punto central. A veces Dios permite la maldad de la persecución de los justos para que salga de ellos la paciencia y el perdón, y el segundo tiene mucho de fondo: la mayor parte de las veces, el bien mayor permitido es la justicia, pero no necesariamente como pena recibida por la ley humana, sino como resultado necesario de la acción inmoral: no llegar a Dios. Esto es: ¿por qué Dios permite la injusticia del pecado? Porque "es justo" que el ser humano sea tal, lo cual no podría ser así si no fuera por un bien, que es el libre albedrío, que es condición pero no causa del pecado.*

6. *Pasemos al siguiente argumento: Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.*

   Esto es: "El bien del todo es más excelente que el bien de la parte (*se refiere Santo Tomás a "todos" como todos orgánicos, como cortar un miembro gangrenado para salvar el cuerpo. Sobre la utilización que algunos hacen de esto en relación con filosofía política, ver los anexos*). Según esto, corresponde al prudente gobernador dejar de lado algún defecto parcial para aumentar, en consecuencia, la bondad del todo: tal como el artífice esconde bajo tierra los cimientos para dar estabilidad a la casa (*el ejemplo tal vez no es el mejor, porque los cimientos no son un mal, pero daré un ejemplo que viene de mi profesión: cuando doy clase, el bien del todo es el bien de la clase. Por lo tanto, tolero algunos comportamientos en sí mismos malos, pero cuya corrección desenfocaría el objetivo de la clase; no tolero, en cambio, un comportamiento que desenfoca la clase y directamente la interrumpe*). Pero si se suprimiera el

mal de algunas partes del universo, se perdería mucho de su perfección (*aquí Santo Tomás vuelve a su filosofía de su física, donde las fallas son, como vimos, parte de ese universo más amplio querido por Dios. Los ejemplos que da, sin embargo, son estéticos*), porque su belleza se nos muestra por la ordenada conjunción de males y bienes (*observemos la referencia a la belleza, que Santo Tomás vincula con el orden, y en este caso al orden de bienes y males que la providencia dispone para un bien mayor*), ya que los males provienen de los defectos de los bienes y, esto no obstante, su resultado es la aparición de ciertos bienes por la providencia del gobernador (*esto es, de la tolerancia de los males surgen ciertos bienes, como yo puedo tolerar que alguien llegue tarde porque considero que su asistencia parcial a la clase es un bien mayor a su nula asistencia. Claro, yo me puedo equivocar en mi evaluación de lo que debo tolerar, pero Dios no*), tal como la interposición de silencios hace placentera la melodía. (*Dejo a los filósofos del arte el análisis de tan "bello" ejemplo*). Por lo tanto la divina prividencia no debió excluir de las cosas el mal".

7. *Pasemos ahora directamente al último argumento, donde Santo Tomás combina todo esto con el tema del "concurso" de causas, que estuvimos viendo anteriormente: Solvitur etiam et quorundam dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Nam cum ostensum sit omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute divina, et ex hoc, Deum esse omnium et effectuum et actionum causam; itemque ostensum sit quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus: manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.*

Esto es: "… Y al mismo tiempo se soluciona esta duda de algunos: ¿provienen acaso de Dios las acciones malas? Porque, habiendo declarado que todo agente produce su acción en cuanto que obra por virtud divina, y por esto Dios es causa de todos los efectos y acciones y, además, que el mal y el defecto ocurren en las cosas gobernadas por la divina providencia, dada la condición de causas segundas —en las cuales cabe defecto—, es evidente, en consecuencia, que las acciones malas, en cuanto deficientes, no proceden de Dios, sino de sus causas próximas, que fallan; sin embargo, en cuanto a lo que tienen de actividad y de entidad es preciso que procedan de Dios, tal como la cojera, que, en lo que tiene de movimiento, procede de la fuerza motriz, mas en lo que tiene de defectuoso procede de la encorvadura de la pierna".

Esto es muy importante. Comentémoslo punto por punto: "… ¿Provienen acaso de Dios las acciones malas?". Es la pregunta permanente de todo ser humano. Si

hay un Dios bondadoso, ¿cómo puede haber mal? ¿Proviene de Él el mal? Y en ese caso, ¿puede ser que el mal provenga justamente de Dios? Sigue Santo Tomás: "… Porque, habiendo declarado que todo agente produce su acción en cuanto que obra por virtud divina, y por esto Dios es casua de todos los efectos y acciones...". O sea: "todo agente produce su acción por virtud divina" significa, como vimos, que Dios está sosteniendo en el ser a la sustancia primera, a sus potencias en acto primero y a su despliegue en acto segundo, sin por ello quitarle su autonomía relativa; es decir: que es la sustancia y sus potencias las causas "inmediatas", "próximas" de la acción, y no mediata y última como Dios. "… y, además, que el mal y el defecto ocurren en las cosas gobernadas por la divina providencia, dada la condición de causas segundas —en las cuales cabe defecto —". Es decir, habiendo visto además que el mal es tolerado por la divina providencia (mal que es propio de causas segundas donde haya defectos —esto es, privaciones—), "… es evidente, en consecuencia, que las acciones malas, en cuanto deficientes, no proceden de Dios, sino de sus causas próximas, que fallan"; las acciones malas son deficientes; esto es, defectos, no efectos, sino privaciones; falta de un bien que debería estar y no está: ese "no ser" de un bien no es acto de ser, luego no es creado por Dios, pero sí, como privación, es tolerado por Él por un bien mayor. "… Sin embargo, —continúa Santo Tomás — en cuanto a lo que tienen de actividad y de entidad es preciso que procedan de Dios"; esto es: cuando un ser humano obra moralmente mal, todo su ser y sus acciones, como tienen acto de ser, son conservadas en el ser por Dios; lo que no es conservado en el ser es precisamente la privación; esto es, su no ordenación al fin último, que es Dios; no ordenación que es permitida por Dios por un bien mayor, y cabe aclarar que esa permisión en cuanto tal es un bien. El ejemplo es suficientemente claro: "… tal como la cojera, que, en lo que tiene de movimiento, procede de la fuerza motriz, mas en lo que tiene de defectuoso procede de la encorvadura de la pierna". Esto es: cuando el que rengea camina, el caminar tiene como causa última a Dios, pero la rengera, como falta de proporción entre una píerna y otra, no, sino que Dios tolera ese mal por un bien mayor que Él conoce. El ejemplo también sirve para un mal moral.

3. Anexos

a) Dios y la tolerancia

Como vemos, la clave de por qué Dios permite un mal es su tolerancia, teniendo ello como fin obtener un bien mayor. El bien se quiere; el mal se tolera en función de un bien mayor. La tolerancia del mal es "dejarlo estar" sin ser uno mismo la causa del mal ni cómplice del mismo como concausa. Podemos poner ejemplos humanos (digamos, el que ya di sobre la clase), pero en todos los ejemplos humanos que imaginemos o sepamos sabemos cuál es el fin buscado y además podemos fallar en la permisión; (esto es, podemos tolerar un mal que no

debía ser tolerado).

En cambio, cuando Dios tolera un mal, es infalible, pero, a la vez, el fin por Él buscado es desconocido para nosotros. Por eso, ante un mal que interpele nuestra existencia, preguntamos “por qué”: precisamente, no lo sabemos. Lo que sí podemos saber, si razonamos con calma, es que Dios tiene la respuesta. Hay una razón por la que no sabemos y esta es aceptar la voluntad de Dios.

Para ajustar el razonamiento, pongámoslo en estos términos:

a) Dios no puede querer el mal por el mal mismo. de lo contrario no sería Dios. (Alguien me puede decir: ningún agente puede querer el mal por el mal, porque todos obran por un bien que, incluso cuando es contra la naturaleza del agente, es *sub ratione boni*. Pero aun en ese caso, en el caso de un ser humano puede haber malicia, lo que en Dios no puede haber).

b) Luego lo tolera.

c) Si lo tolera, es para evitar un mal mayor o lograr un bien mayor.

d) Ese plan es deconocido para nosotros (excepto que Dios lo revele), pero lo que es conocido para nosotros es que el mal es tolerado por Dios por alguna razón.

e) Esa tolerancia divina es infalible; de lo contrario, no sería de Dios.

b) El máximo ejemplo de tolerancia divina

Como dijimos, la rebeldía del ser humano ante el mal se debe sobre todo a que cuando sufrimos sus consecuencias (no olvidemos que el mal es causa “per accidens”) ignoramos el porqué, nos cuesta imaginarnos la respuesta y finalmente desconfiamos de Dios.

Sin embargo, en la tradición judeocristiana tenemos un ejemplo que muestra lo infundado de esa desconfianza, que es la pasión de Cristo, la cruz de Cristo, que es como la última respuesta, neotestamentaria, al libro de Job (que Santo Tomás estaba comentando cuando escribió todo esto).

Para entenderlo, vamos a hacer un experimento mental. Recordemos que los discípulos de Jesús no sabían ante quién estaban. Barruntaban humanamente que era un gran maestro, veían su íntima relación con el Padre, pero no mucho más. Le preguntaban si iba a restaurar el Reino de Israel, pensando en un reino temporal, y ante la pregunta de Jesús “ustedes quién dicen que soy”, el único que contesta bien es Pedro; pero contestó de tal forma —y así lo dijo el mismo Jesús — porque su respuesta no procedía ni de la carne ni de la sangre, sino del Padre que está en los Cielos. O sea: esa respuesta fue una gracia actual, no una conjetura humana. Y cuando Jesús va anunciando que lo van a crucificar,

tampoco entienden. Incluso Pedro reacciona muy humanamente diciéndole que no, que no puede ser, de lo cual viene la famosa respuesta “aléjate de mi Satanás”.

Ante esta ignorancia, supongamos que somos parte de aquellos discípulos que no sabían bien todavía que Cristo es Dios y desconocían su misión redentora sobrenatural. Tenemos que hacer bien esta experiencia mental, porque el drama de la pasión de Cristo ha sido casi anulado por nuestra acostumbramiento al final de la película, y casi escuchamos aburridos el relato de la Pasión el Domingo de Ramos. Pero no debe ser así: hagamos el esfuerzo de ponernos en esa situación de incertidumbre, de sombras, de ignorancia. Estamos acompañando a un gran maestro, tratando de aprender; un maestro que nos ha cautivado con su bondad y sabiduría, ha realizado milagros prodigiosos, anuncia su pasión y así sucede: lo arrestan, lo torturan, la muchedumbre se burla de él, lo crucifican y muere, como un ser humano cualquiera. Ante semejante “mal”, ¿cómo hubiéramos reaccionado? ¿No nos hubiéramos preguntado “por qué”? Incluso la pasión de Cristo es una suma de los males más terribles: es condenado injustamente; (Pilatos, consciente de su inocencia, se lava las manos); es sometido a torturas espantosas, Pedro lo traiciona, los demás, excepto uno, huyen; la plebe prefiere a Barrabás; los soldados romanos se burlan de él; incluso uno de ellos hace una pregunta que, desde la sola razón humana, parece sumamente razonable: si eres Dios, bájate de la cruz y sálvate a ti mismo.

Claro: la pasión de Cristo es un mal espantoso, pero el único del que conocemos, por revelación, cuál era el bien mayor que de él se deriva: nada más ni nada menos que nuestra redención. Ahí vemos claramente la tolerancia de los males en función de un bien mayor. Pero ello no sería conocido sino hasta Pentecostés y solo por gracia de Dios. Solamente los “pobres de Yahavé” —María, José de Arimatea y algún otro creyeron que “Dios sabe más”; que había algo allí que superaba su comprensión y cuya revelación debía ser esperada.

Lo que quiero decir es esto: si nos cuentan el final de la película, entonces no preguntamos el “porqué” del mal. Pero, razonando con calma, es un error. Más que preguntar “por qué”, como denunciando un supuesto sinsentido del mal, podemos preguntarnos “cuál erá el porqué”, sabiendo que hay una respuesta: porque Dios no puede querer el mal por sí mismo.

c) El sentido salvífico del sufrimiento humano

En su *Salvifici doloris*[172] Juan Pablo II ha explicado la clave del sentido último del sufrimiento humano. No consiste solo en saber que Dios sabe por qué.

Consiste además en que todo sufrimiento tiene una especial participación en la Cruz de Cristo. ¿Qué significa esto? Que ante todo mal —físico, psiciológico, espiritual, que suframos; y especialmente, agrego yo, el sufrimiento de nuestro propio pecado—. Dios nos está invitando, por pura bondad, a participar en su crucifixión. No es que "faltara algo" al poder redentor de Dios, sino que por bondad nos invita a participar en su pasión, de tal modo que seamos parte de ella; que estemos realmente colaborando con Cristo en la redención del pecado. Como el cirineo ayudó a llevar la Cruz —aunque él tampoco entendía bien por qué—, nosotros somos invitados a llevarla. De ese modo, el sentido que tiene todo sufrimiento para nosotros no es un castigo, sino estar participando realmente del acontecimiento clave de la historia de la salvación. De ese modo, al ofrecer todo sufrimiento a Dios como participación en su cruz, estamos encontrando el sentido del dolor de manera plena y total. Todo esto ya estaba en San Pablo cuando escribió*: "Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia".* Así la comprensión racional de la tolerancia del mal se une a la fe en Cristo y alcanza su pleno sentido. Es también una especie de segunda respuesta a Job. La primera, típicamente veterotestamentaria, es: "¿quién eres tú para increparme?"; y la segunda: "participa de mi cruz". El "final feliz" de la historia de Job es un símbolo de la riqueza sobrenatural del alma, cuando esta acepta el carácter redentor de su sufrimiento, donde el dolor no se quiere ni se acepta por sí mismo, sino por la redención del pecado. Por consiguiente, el dolor no es un castigo. El único castigo que padecemos por el pecado *es el pecado mismo*; esto es: su resultado inmediato y necesario; no una voluntad vindicativa de Dios, externa al mismo pecado: cortar nuestra vida en Dios. Pero, para salvarnos del pecado, vino precisamente Cristo al mundo; de ahí la pasión, crucifixión y la resurrección al tercer día, todo lo cuales fuente de nuestra esperanza.

Esto es esencial para el hombre de hoy. No solo "no está mal" poner nuestra atención en la edificación de la ciudad temporal, en la ciencia, en el respeto a los derechos del hombre, etc., pero si el hombre pone su esperanza última solo en eso, acabará sintiéndose defraudado[173]. Todo ello se edifica justamente por el amor al prójimo, que es parte del sentido último de la vida, como ya hemos comentado. Y en el sentido de la existencia, el sufrimiento tiene que tener un sentido. Gran parte de la racionalidad del judeocristianismo es que no ofrece magias diversas para eliminar el sufrimiento, sino que le da un sentido. Por tanto, cuando descubrimos nuestra esencia individual, el despliegue de esa esencia es un camino de espinas cuyo sentido es la participación en la cruz de Cristo. Pero observemos que el sentido de la vida es desplegar nuestro ser, no el sufrimiento; el sufrimiento acompaña a ese despliegue como dolores de parto. Y solo la Cruz de Cristo es el sentido final a ese sufrimiento.

d) Tolerancia y respeto

Actualmente, ante las diferencias religiosas e ideológicas, muchos afirman que el término tolerancia es inadecuado, porque sería despectivo: lo correcto es hablar de respeto. Y es correcto, si por ello se entiende el respeto que debemos a toda persona por ser persona, dada su dignidad ontológica. Pero no debemos olvidar que el respeto a la diversidad no se basa en el relativismo, en que todo da igual, sino al respeto a las acciones y convicciones del otro, precisamente porque es persona humana, a pesar de que sus acciones y pensamientos *carezcan de bien y verdad para nosotros*. Ahí el término "tolerancia" es el correcto, pues el mal soportado por un bien mayor no es la persona, sino el error. Esto es esencial. Si alguien "respeta" a alguien que fuma, porque nos da igual que se mate o no, o porque no nos pronunicamos en absoluto sobre el mal del tabaco, ¿qué sucederá cuando salgamos de nuestro escepticismo? ¿Dejaremos de respetar la libertad del otro?

Justamente cuando uno tiene convicciones firmes, aunque abiertas al diálogo, de que determinadas acciones son inmorales o de que determinados pensamientos son erróneos, esas acciones y esos pensamientos, en cuanto están privados de bien y verdad, son malos, y estamos al mismo tiempo obligados a respetar la libertad del otro por el respeto que le debemos a su conciencia: *esa* es la real garantía de la convivencia pacífica entre seres humanos que piensan de manera diferente. Distintas son, claro, las acciones que directamente violan derechos individuales; esas acciones no se pueden tolerar —excepto en justificados casos de martirio—, porque entra en juego el derecho a la legítima defensa. Veremos más adelante que esta diferencia entre lo moral y lo legal era tenida claramente en cuenta por Santo Tomás y cómo todo esto es esencial para el ejercicio de derechos hoy fundamentales, como el derecho a la libertad religiosa y a la intimidad personal.

---

75. capítulo 72: *Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus*. (La divina providencia no excluye la contingencia de las cosas)

1. Contexto

Recordemos que en Santo Tomás el término "contingencia" no es igual a la contingencia metafísica —esto es, tener acto de ser— sino que refiere a la generación y corrupción de los seres corpóreos. Como dijimos, Santo Tomás identifica ahí lo que "puede no ser", en el sentido de que puede transformarse o morir si es un ser vivo. La cuestión es explicar que a pesar de la necesidad ontológica de la providencia, que todo lo abarca, no es necesario ontológicamente que un *determinado* ser corpóreo se genere o se corrompa (transforme)

2. Argumentos centrales

a) *Iam enim ostensum est quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.*

Esto es: "Se ha demostrado ya que la operación con que la divina providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas, sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios. Algunos efectos se llaman necesarios o contingentes por razón de sus causas próximas, mas no por razón de las remotas; pues la fructificación de la planta es un efecto contingente en virtud de su causa próxima, que es la fuerza germinativa, que puede ser impedida y fallar; mientras que la causa remota, es decir, el sol, es una causa que obra necesariamente. Luego, como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la divina providencia no serán todos necesarios, sino que muchos son contingentes".

Primero, hay que prestar atención a lo "ya demostrado": "…que la operación con que la divina providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas". Santo Tomás ha expuesto ya suficientemente que Dios obra de manera habitual respetando el orden natural por Él mismo creado, de tal modo que cuando un tigre corre, es la esencia del tigre y sus potencias el conjunto de causas eficientes principales de su actuar, estando todo ello sostenido en el ser por Dios. A esto último lo llama Santo Tomás causa remota y a lo primero causa próxima. Por eso agrega: "… sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios". Esto es esencial para la diferencia que Santo Tomás hace entre lo necesario y lo contingente. La causa remota es necesaria, mientras la próxima es contingente, en cuanto puede fallar. No es que lo contingente sea la relación entre la esencia y las potencias en acto primero, pues ya hemos visto que esa relación es necesaria ontológicamente (como también en la mayor parte de los casos es conjeturalmente conocida); sino que lo contingente es la relación entre la potencia en acto primero y la potencia en acto segundo, pues esta última es la que puede ser impedida en su ejercicio. Por ello: "… Algunos efectos se llaman necesarios o contingentes por razón de sus causas próximas mas no por razón de las remotas; pues la fructificación de la planta es un efecto contingente en virtud de su causa próxima, que es la fuerza germinativa, la cual puede ser impedida y fallar; mientras que la causa remota —es decir, el sol— es una causa que obra necesariamente". Santo Tomás usa este ejemplo para mostrar que, cuando hay una falla en las causas segundas, no por ello la hay en la causa primera, que es

Dios. Y por eso concluye: "… Luego, como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la divina providencia no serán todos necesarios, sino que muchos son contingentes". Esto es: está dentro de la divina providencia que el paso de la potencia al ejercicio de la potencia pueda fallar, porque Dios mismo ha dispuesto que la naturaleza de ciertas cosas sea tal que dicha falla pueda darse, sin afectar por ello a Dios como causa primera.

b) *Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile: et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi.*

Esto es: "Lo que necesariamente es, siempre es. (*Se refiere Santo Tomás ya a Dios, ya al angel, que es necesario, porque no está sujeto a la generación y la corrupción, pero Dios puede asimilarlo en su ser al alma humana, como forma sustancial contingente: en estos casos el "siempre" implica "siempre que Dios no les quite el acto de ser*"). Pero ningún ente corruptible es siempre (*esto no afecta, como vimos, que el universo físico haya existido siempre si Dios así lo hubiera decidido*). Luego, si la divina providencia exigiera que todo fuese necesario, no habría ningún ser corruptible en la creación, ni tampoco, sometido a la corrupción. (*Como vemos, este es un argumento a posteriori de lo que Dios decide: decide Dios crear un mundo donde haya entes que se generan y se corrompen; luego es contrario a la decisión de su divina providencia que no haya entes contingentes. Por eso sigue Santo Tomás*: "… Y así, sería suprimido de la realidad toda su parte de generación y corrupción". *La conclusión es más difícil:* "… Lo cual deroga la perfección del universo". *Ello recuerda al argumento dos del capítulo 71: un universo con mayor amplitud entitativa es más perfecto en el sentido de que amplía los grados de perfección de los entes, pero ello implica que los de gradación más acto-potencia pueden fallar*.

c) *Debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, et eius impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.*

Esto es: "La debilitación de la potencia de una sustancia y su impedimento por parte de un agente contrario proviene de un cambio de la misma. Si, pues, la divina providencia no impide el movimiento de las cosas, tampoco serán evitados la debilitación de sus mismas virtudes ni el impedimento producto de la

interferencia de otros agentes. Pero de esa debilidad o impedimento sucede que una cosa natural no obra siempre del mismo modo, sino que a veces falla en aquello que lo compete según su misma naturaleza, de tal modo que sus efectos naturales no surgen necesariamente. No pertenece a a la divina providencia, por tanto, que imponga necesidad a las cosas".

Como se ve por el texto, Santo Tomás sigue concibiendo en el universo físico la posibilidad de "falla"en el despliegue de sus potencias, que es el sentido adicional al término "contingencia" en este capítulo. Y el argumento es el mismo: algo puede fallar, sea por la causa material (intentar que una semilla germine en el mármol), por la causa eficiente (un defecto de la misma semilla) o el encuentro fortuito con algo (la semilla pudo ser comida por un animal, cosa que se relaciona con el capítulo 74). Y es Dios mismo el que ha dispuesto así el universo. Por consiguiente, bajo el ala de la providencia, que no falla, algunas cosas físicas fallan. Cómo puede ser eso "al mismo tiempo y en el mismo sentido", para no violar el principio de no contradicción, lo veremos después del capítulo 74.

3. Anexo. Adelanto del tema del evolucionismo

Como ya vimos, esta posibilidad de falla en el ejercicio de las causas segundas es una de las claves para cierto indeterminismo en la filosofía de la naturaleza de Santo Tomás. Como esta posibilidad de falla tiene que ver con el tema del azar, también contemplado por Santo Tomás en el capítulo 74, esto es esencial para la relación actual de azar y necesidad en la física y especialmente en la biología actual (tema evolución).

---

76. Capítulo 73: *Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem*. (La providencia divina no excluye el libre albedrío)

1. Contexto

Tal vez es innecesario aclarar la importancia fundamental de esta cuestión. Para el cristianismo, el libre albedrío es básico: la relación entre Dios y el hombre es libre. Cómo conciliar esto con una providencia que todo lo crea, todo lo sabe, todo lo abarca constituye uno de los grandes temas de todo el pensamiento occidental. Desde los estoicos hasta Leibniz, los pensadores han pisado el palito de la necesidad absoluta, la real ausencia de libre albedrío, en el ser humano, ante la presencia de Dios. Cómo logra Santo Tomás salvar esta situación es uno de los legados suyos para toda la historia del pensamiento.

2. Argumentos centrales

a) *Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum*

gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Esto es: "El gobierno de toda providencia se ordena a conseguir la perfección de las cosas o a aumentarla o a conservarla. Luego lo que atañe a la perfección ha de ser conservado por la providencia mucho más que lo imperfecto o lo defectuoso. Ahora bien: en las cosas inanimadas, la contingencia de las causas nace de sus imperfecciones y defectos, pues están determinadas por naturaleza a un efecto, que siempre alcanzan de no ser impedidas por debilidad de su potencia o por algún agente externo o por indisposición de la materia; y por eso las causaas naturales no obran por uno u otro efecto, sino que de ordinario producen su efecto de la misma manera y rara vez fallan. Mas el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia para una sola cosa, sino que tiene en su poder producir este o aquel efecto, y por eso es contingente respecto de los dos. Luego es función mucho más alta de la divina providencia conservar la libertad de la voluntad que la contingencia de las cosas naturales".

Analicemos lo dicho. Primero expone Santo Tomás una premisa mayor universal que se aplica a la providencia de todo gobierno: "... *El gobierno de toda providencia se ordena a conseguir la perfección de las cosas o a aumentarla o a conservarla. Luego lo que atañe a la perfección ha de ser conservado por la providencia mucho más que lo imperfecto o lo defectuoso*". Es decir: en la providencia nunca se puede buscar como fin en sí mismo disminuir el grado de perfección de lo gobernado. Luego recuerda Santo Tomás lo expuesto sobre la contingencia de las cosas naturales, destacando que, aunque puedan fallar, por naturaleza se dirigen a un fin y no pueden elegir otro: "… *Ahora bien, en las cosas inanimadas, la contingencia de las causas nace de sus imperfecciones y defectos, pues están determinadas por naturaleza a un efecto, que siempre alcanzan de no ser impedidas por debilidad de su potencia o por algún agente externo o por indisposición de la materia; y por eso las causas naturales no obran por uno u otro efecto, sino que de ordinario producen su efecto de la*

misma manera y rara vez fallan…”. El lector tal vez supondrá que entonces Santo Tomás hará una analogía respecto al libre albedrío, como condición para la elección mala, desordenada, pero, al contrario, lo que destaca (aspecto muy olvidado) es que el libre albedrío —que ya ha sido probado en el libro II— es una perfección: “… *Mas el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia a una sola cosa, sino que tiene en su poder producir este o aquel efecto, y por eso es contingente respecto de los dos…”.* O sea: de la naturaleza misma del libre albedrío surge que pueda elegir uno u otro efecto, lo cual no es de ningún modo un mal, sino un bien respecto del cual se dan posibilidades de elección que, al no ser necesarias, son en ese sentido contingentes. (Como vemos, aquí el sentido de “contingente” cambia: tal efecto “puede ser o no ser” en la medida en que puede ser o no ser elegido).

La conclusión sorprende a los preconceptos habituales, para los cuales el libre albedrío es un mal: “… *Luego es función mucho más alta de la divina providencia el conservar la libertad de la voluntad que la contingencia de las cosas naturales…”.* O sea: corresponde a la divina providencia conservar el libe albedrío, precisamente porque es un bien, una perfección.

b) *Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit quod est voluntas Dei per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem accipiunt. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra ostensum est. Esset igitur providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit: ostensum est enim in primo liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.*

Esto es: “… Las cosas gobernadas son conducidas al fin debido gracias al gobierno del providente; por lo cual San Gregorio Niceno dice de la providencia divina que es la *voluntad de Dios, mediante la cual todo cuanto es alcanza una dirección conveniente*. Ahora bien, el fin último de toda creatura es alcanzar la divina semejanza, según se demostró. De acuerdo con esto, se opondría a la providencia divina el que una cosa sea privada de aquello por lo que consigue la divina providencia. Mas el agente voluntario la alcanza por obrar libremente, pues, según demostramos en el libro primero, Dios tiene libre albedrío. Por lo tanto, la providencia divina no quita la libertad de la voluntad”.

Reforzando la idea del argumento anterior, Santo Tomás afirma que el libre albedrío es aquello por lo cual alcanzamos a Dios. Primero, como casi siempre, la premisa mayor universal: “… *Las cosas gobernadas son conducidas al fin gracias al gobierno del providente; por lo cual San Gregorio Niceno dice de la*

providencia divina, que es la voluntad de Dios, mediante la cual todo cuanto es alcanza una dirección conveniente…". Esto, como vimos muchas veces, no implica quitar de las cosas creadas su autonomía relativa, pues la causa próxima de sus movimientos es su esencia, siendo Dios la causa primera y última de todo ese orden y el fin último de todo el universo. Por ello sigue Santo Tomás: "… *Ahora bien, el fin último de toda creatura es alcanzar la divina semejanza, según se demostró…".* O lo que es lo mismo: el fin último de toda creatura es Dios, pues todo agente obra por un bien y Dios es el bien en tanto bien; por tanto, todo lo que obra por un bien busca participativamente a Dios; algunos propiamente, como las creaturas racionales; otros análogamente, como todas las demás. Luego sería contrario que Dios quitara aquello por lo cual las cosas tienden a Él mismo: "… *Según esto, se opondría a la providencia divina el que una cosa sea privada de aquello por lo que consigue la divina providencia*". Y ocurre que algunas de las creaturas, las intelectuales, alcanzan su fin último (Dios) libremente: "... *Mas el agente voluntario la alcanza por obrar libremente*", y pone Santo Tomás como ejemplo a Dios mismo: "… *pues, según demostramos en el libro primero, Dios tiene libre albedrío".* La conclusión cae por sí sola: "… *Por lo tanto, la providencia divina no quita la libertad de la voluntad*".

c) *Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.*

Esto es: "Pertenece a la providencia multiplicar los bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas. Mas, si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían, pues desaparecería la alabanza de la virtud, que sería nula si el hombre no obrara libremente; quedaría también suprimida la justicia de quien premia y castiga si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia suprimir la libertad de la voluntad".

Veamos primero la noción de multiplicación de los bienes: obtener bienes mayores de la justa ponderación de los bienes queridos y los males permitidos (aclaremos que la permisión es buena): *"... Pertenece a la providencia multiplicar los bienes en las cosas gobernadas*". Por tanto no es propio de la

providencia evitar esa justa y prudente ponderación: "… *Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas*". El primer ejemplo no implica tolerancia del mal, pues aun sin ningún mal moral la alabanza de la virtud exige el libre albedrío: "*... Mas, si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían, pues desaparecería la alabanza de la virtud, que sería nula si el hombre no obrara libremente*".

Lo segundo ya es más complejo. El premio por el bien y el castigo por el mal son justos, pero esa justicia implica el libre albedrío (luego aclararemos en los anexos el tema de la moral de premios y castigos, y las críticas de Kant al respecto): "*... quedaría también suprimida la justicia de quien premia y castiga si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal".* Resulta interesante el tema del consejo, que tampoco implica una mala acción, pero sí muestra claramente el libre albedrío, precisamente porque el consejo se busca cuando las premisas del razonamiento práctico **no** conducen *necesariamente* a la conclusión: "… *cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente*". La conclusión es obvia: *"... Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad".*

3. Anexos

a) Núcleo central del problema

Por supuesto que el lector dirá: aún así, ¿cómo es posible que en una providencia en la que no hay la contingencia del acto libre, donde el plan divino se cumple necesariamente, haya acciones humanas verdaderamente libres? Para ello el lector debe repasar todo lo expuesto en el libro I sobre la inteligencia y voluntad divinas y su compatibilidad con los futuros contingentes (libro I, capítulo 67), que volveremos a ver en el capítulo siguiente. Por ahora recordemos la diferencia entre *necessitas consecuentiae* y *necessitas consecuentis*: bajo la ciencia de visión de Dios, todo tiene *necessitas consecuentiae*, pero ello no implica en el consecuente como tal tanta necesidad. Recordemos: si S corre, entonces S corre. La consecuencia del condicional como tal es necesaria, pero no el consecuente como tal (Sócrates puede decidir correr o no). Luego que Dios sepa y quiera que Sócrates corra no quita que Dios esté contemplando en su eterno presente que Sócrates libremente decida correr.

b) El libre albedrío no es ilusorio bajo la providencia

Pero entonces vemos que en Santo Tomás es falso decir que el libre albedrío es aparente. Ello es así. Según Santo Tomás, en los estoicos: *Per haec autem excluditur opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire*: "… y con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes,

según cierto orden inalterable de causas, que los griegos llamaban "ymarmenem" (destino), decían que todo acontece necesariamente". Y se distancia de Leibniz, que, a pesar de sus esfuerzos, termina reduciendo todo a verdades necesarias en Dios. El libre albedrío *es real* dentro del ala de la providencia.

c) Libre albedrío y pecado

Como dijimos, el libre albedrío no es un mal, sino una perfección de la voluntad, por la cual podemos elegir entre diversos bienes. No es la posibilidad de elegir entre bien y mal. Sin embargo el libre albedrío implica que podamos rechazar nuestro fin último, en el sentido de que podemos realizar una acción no conforme con nuestra propia naturaleza. La razón principal por la que Dios permite el pecado es que, si no lo permitiera, debería quitarnos nuestra condición de humanos; no porque pecar nos defina ni porque pecar defina al libre albedrío, sino porque el libre albedrío implica la posibilidad de pecar. Dios, en su eterno presente, crea al ser humano libre, para que la amistad sobrenatural entre Dios y el hombre sea amistad, que, de no ser libre no sería amistad. La relación personal de tú a tú, en la que el ser humano es creado, en el paraíso originario implicaba el libre albedrío; de lo contrario esa relación no es personal. En ese mismo eterno presente Dios ve, no crea, el pecado del hombre, y en ese mismo eterno presente ejecuta el plan de salvación.

d) Los premios y castigos

La alusión a los premios y castigos que hace Santo Tomás en el caso del bien y el mal moral parece dejar abiertas las objeciones de Kant al respecto. Y, en efecto, Kant tiene razón si por ello se entiende una moral infantil (no en el sentido evangélico del término) y una religión infantil e inmadura, según la cual Dios es un padre castigador tal que si nos portamos mal vamos al infierno y si nos portamos bien vamos al cielo, como cosas externas a la naturaleza misma de nuestras acciones.

Todo ello es contrario al cristianismo católico y a cualquier religión compatible con la madurez personal. Como bien ha aclarado Juan Pablo II[174], la moral no es autónoma ni heterónoma. No es autónoma en el sentido de que pueda darse sin Dios, y no es heterónoma en el sentido de que sea algo impuesto desde fuera a nuestra propia naturaleza. La moral implica la teonomía: esto es, un Dios que ha creado *una naturaleza humana*, según la cual hay acciones que son compatibles con ella y otras que no lo son. Es decir: la moral no es externa a nuestra naturaleza; ni la ley natural ni los mandamientos son artificios impuestos a una naturaleza, so pena del castigo, sino que la moral emana de nuestra misma naturaleza, siendo esa naturaleza creada por Dios (por ello decimos teo-nomos). El "premio" de la acción moral está contenido en la acción moralmente buena en sí misma: el que hace el bien por amor a Dios y al prójimo ha actualizado ya su

propia naturaleza; ahí está su "premio"; pero quien hace lo que fuere pensando solo en el premio ya obra de modo inmoral, porque ello implica que el bien no le importa; de igual modo, quien obra el bien solo por temor al castigo ya ha obrado mal en su corazón, aunque su conducta externa parezca buena. El que obra por premios o castigos es como un niño, un inmaduro; Dios lo perdonará, pero es como un niño que no ha crecido. El adulto moral incorpora el bien moral como algo propio y personal: algo que se hace en función de Dios, el prójimo y uno mismo, no pensando sino en el bien en tanto que bien. La relación entre Dios y el hombre es como entre esposos que realmente se aman: se es fiel por amor al otro, no por algo adicional por amor al otro, y una infidelidad duele no por el temor al castigo, sino por el amor que se ha quebrado. (Por eso dice Benedicto XVI[175] que el purgatorio es la mirada de Dios hacia nosotros, que, no habiendo sido suficientemente fieles, nos quema con la mirada, como la mirada de aquel al que no hemos sido fiel y bajamos nuestra mirada). Ahora bien, que personas creyentes de tantas denominaciones se comporten como ese niño inmaduro y que estén convencidas de que la religión es eso, y que tantos agnósticos hayan criticado a la religión pensando que es eso, solo nos muestra lo difícil que es la auténtica religación ante Dios. Más que difícil, imposible para la sola naturaleza humana, y por eso nuestro último anexo tocará brevemente el tema de la gracia.

e) Libre albedrío y gracia

Decimos brevemente, porque no pretendemos "solucionar" la disputa entre Bañez y Molina, pues, como dijimos, no tiene solución. Lo que sí queremos decir es:

En el semipelagianismo el problema es que se presupone que el ser humano dice "sí" a la gracia de Dios.

Pero ello no es así, porque, cuando el ser humano dice "sí", está movido por la gracia (gracia actual).

Por tanto, lo único que queda reservado al ser humano es "decir que no" a la gracia de Dios. En ello reside el misterio del pecado. Recordemos ante esto que no hay un Dios que condena, sino un Dios que salva y un ser humano que, misteriosamente, aunque con el libre albedrío detrás, puede rechazar su salvación. Razonable, por el libre albedrío; misterio, porque la dificultad, que no podemos resolver, es que, si el ser humano "sabe" lo que está rechazando, solo se explicaría el rechazo por una debilidad de la voluntad, que obviamente haría venial la falta ante los ojos de Dios. Pero cuando hay pecado mortal, hay malicia,

aunque Dios la perdone después. ¿Cómo es esto posible, "sabiendo" lo que se rechaza? En eso, más que en las dificultades lógicas de la providencia y la libertad, reside el misterio del mal.

Libre albedrío y una pregunta para cierta filosofía de la historia

Dice Santo Tomás al terminar este capítulo: "… Por esto se dice en el Eclesiástico: "Dios creó al hombre en un principio y le dejó al arbitrio de su propio consejo". Y nuevamente: "Ante el hombre la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que a él le agradare, eso se le dará".

Me pregunto: ¿Es compatible esto con una filosofía/teología de la historia, donde suponemos que Dios interviene en la historia humana con un plan determinado hacia lo mejor? (No me refiero a la historia de la salvación). ¿O no será coherente con esto, en cambio, que después del pecado original Dios ha dejado a la historia *humana* librada a su propia casualidad, siendo el plan de Dios tolerar lo que quiera tolerar? ¿No será que verdaderamente andaremos a tumbos aleatorios hasta la segunda venida, y que mientras tanto todo el bien que podamos hacer no es más que una especie de fuerza compensatoria de la malicia del pecado?

---

77. Capítulo 74: *Quod divina providentia non excludit fortunam et casum.* (La divina providencia no excluye lo fortuito ni lo casual)

1. Contexto

Como vemos, Santo Tomás ha analizado hasta ahora tres cuestiones aparentemente incompatibles con la providencia: el mal, lo contingente, el libre albedrío… Falta una: lo casual. Por supuesto que el mal moral se relaciona con el libre albedrío no *per se*, sino *per accidens*; por supuesto que ambos pueden dar origen a lo casual y también que uno de los motivos de la falla en el orden natural —como se vio— es lo casual. Todo se relaciona, pero lo casual en sí mismo es, según Santo Tomás, el encuentro no planificado de dos causas segundas. De vuelta, ese encuentro es no planificado desde las causas segundas; desde la causa primera, es planificado, sin que ello implique contradicción. Esto es, nuevamente: lo casual es realmente casual en Santo Tomás. Esa casualidad no solo se abre en el ámbito humano por el libre albedrío, que implica encuentros realmente casuales entre los seres humanos multiplicados ad infinitum, sino por ese margen de no determinación que Santo Tomás admite en el mundo físico.

Pasemos a ver los argumentos centrales:

2. Argumentos centrales

a) *Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et*

dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum ivit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebús.

Esto es: "La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien: supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con la otra, impidiéndola o ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por ninguna causa concurrente, como el caso de aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con un deudor, por la exclusiva razón de que este también fue allí. Luego no es contrario a la divina providencia que se den algunas cosas casuales y fortuitas".

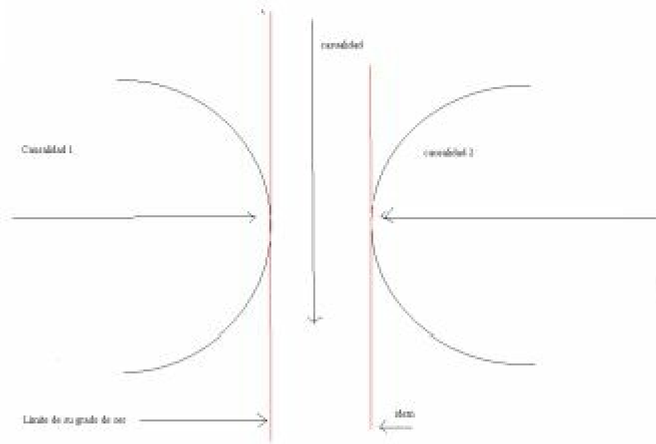
Este texto tiene dos cosas importantes. Primero, la noción de casualidad. De la providencia nace la diversidad de causas. Pero, supuesta la diversidad de causas, "es preciso" (ya veremos por qué) que haya encuentros entre ellas, ya positivis ya negativos, en cuando a la producción de su efecto: "… *La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con la otra impidiéndola o ayudándola a producir su efecto*". Y ahí surge la noción de casualidad: un encuentro de causas por el cual se produce un fin no buscado por ninguna de ellas: "… *Pero por el encuentro de dos o más causas, resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por ninguna causa concurrente*". Y el ejemplo, que recuerre al libre albedrío, aunque no olvidemos que Santo Tomás califica al *per accidens* (la casualidad) como una de las razones de la falla en el orden físico: "… *como el caso de aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con un deudor, por la exclusiva razón de que este también fue allí*". El realismo del ejemplo es muy convincente, excepto que se quiera decir, como han hecho muchos, excepto Santo Tomás, que en ese caso deudor y acreedor (o lo que fuere) no son "realmente" libres. Y de nuevo la conclusión: "… *Luego no es contrario a la divina providencia que se den algunas cosas casuales y fortuitas*". Como siempre, en este caso algo es casual en cuanto a las causas segundas y no casual en cuanto a la causa primera, y todo ello tiene que ver con lo visto en I, 67, que volveremos a comentar en el próximo número.

b) Pero habíamos quedado en ver por qué para Santo Tomás "es preciso" que la diversidad de causas creada por Dios implique la casualidad. Esto es, la

casualidad no es casual, sino que tiene un motivo ontológico para ocurrir: … *Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis: unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem eius: esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.*

Esto es: "Corresponde a la ordenación de la divina providencia que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su virtualidad y más abarca su causalidad. Mas la intención de una causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano. Luego es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto pueda acontecer. Ahora bien: lo casual y lo fortuito se da precisamente porque acontece al margen de la intención de los agentes. Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya casualidad en las cosas".

Primero, Santo Tomás destaca nuevamente la gradación entitativa del universo creado por Dios, donde hay mayor y menor grado de ser, a lo cual corresponderá mayor o menor poder causal: "… *Corresponde a la ordenación de la divina providencia que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su virtualidad y más abarca su causalidad*". Por lo tanto, la causalidad de una sustancia creada tiene una proporción con su esencia: no pueden tener mayor poder causal que el de su misma naturaleza: "… *Mas la intención de una causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano*". "Intención" se refiere al fin buscado por la causa, sea inteligente o no. Entonces viene el punto clave: ninguna causa creada puede abarcarlo "todo": "… *Luego es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto pueda acontecer*". Luego, entre el espacio que abarca una causalidad creada y otra se va a dar un "hiato" que es precisamente el ámbito de la casualidad: "… *Ahora bien, lo casual y lo fortuito se dan precisamente porque acontecen al margen de la intención de los agentes"*. Es decir: en ese ámbito no regido por ninguna causalidad entra la casualidad y los fines no intentados por ninguna de las dos. O sea:



La conclusión cae por sí sola: "… Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya casualidad en las cosas".

3. Anexos

a) Casualidad, sentido de la vida y providencia

Ya hemos visto que en un existencialismo cristiano, con base en la finitud de la existencia humana, el sentido de la vida humana está en Dios como origen y fin último.

Por lo tanto, "ser arrojado al mundo" se transforma en "ser creado por Dios en el mundo de la vida" para volver a Dios. Pero la noción de creación parece otra vez contradictoria con las casualidades que inciden en nuestro nacimiento. Sin embargo, hemos visto que con Santo Tomás no es así, al compatibilizar la casualidad con el plan de Dios en su providencia. Todos hemos nacido de padres que tuvieron al principio un encuentro fortuito. Realmente casual. No es casual, claro, la decisión de procrear, pero el primer encuentro es casual. ¿Dónde entra el plan de Dios ahí? En que Él mueve todas las circunstancias ajenas a nuestra voluntad, conociendo qué queremos libremente en cada caso concreto. Dios sabe que mi padre y mi madre se van a enamorar y que libremente van a casarse, y al mismo tiempo mueve todas las circunstancias para que ellos dos se encuentren. Y así indefinidamente.

Solo en la literatura y en el cine los personajes actúan "como si fueran" libres. El escritor o el guionista "fijan" a los personajes. Woody Allen, en su película *La rosa púrpura de El Cairo* tiene la genialidad de mostrar el inexorable determinismo de la ficción humana, al filmar una película dentro de otra película que aparece como la vida real. En la "vida real ficcticia" los espectadores asisten

a una película (la ficción dentro de la otra ficción), donde uno de los personajes "sale" de la película porque se ha enamorado de una de las espectadoras, Cecilia. Después de diversos sub-dramas, que no vienen al caso con nuestro ejemplo, Tom, el personaje de ficción convertido en real, lleva a su amada a su mundo no real. Pero Cecilia es real. Al introducirse en el mundo de ficción, "infiltra" con ello el libre albedrío, porque su presencia desbarata todo el guión. Los personajes dejan de cumplir con lo escrito y comienzan a realizar su propia vocación, lo que siempre quisieron hacer. Pero, claro, eso es imposible, porque incluso en el mundo real ficticio, que es la película de Woody Allen, todo está prefijado también. El único que puede escribir un relato con final incluido y cuyos actores sean libres es Dios. Y justamente porque es Dios.

b) Azar y necesidad

Nuevamente —y solo para reforzar la idea en este contexto—vemos claramente que todo lo que la física y especialmente la biología actuales afirman sobre el azar en el origen del universo y en el origen de los seres vivos es completamente compatible con la noción de Dios providente y creador. Los inconvenientes que se siguen produciendo al respecto se deben a un gran desconocimiento de la armonía entre causas segundas y la causa primera explicada por Santo Tomás. Esto es el lógico resultado de la ruptura entre razón y fe. Una ciencia positiva enfrentada a la metafísica como un sinsentido y una fe sin fundamento racional se retroalimentan mutuamente en su desencuentro. Solo la vuela a Santo Tomás es el modo de cortar con debates verdaderamente insólitos, que se siguen produciento entre los evolucionistas por un lado y los literalistas bíblicos por el otro, como si no hubiéramos salido de la película *Heredarás el viento*.

c) Consecuencias no intentadas

Como hemos visto, Santo Tomás aclara que, como resultado del encuentro no intentado por ninguna de las causas segundas que se encuentran casualmente, surge un "fin no intentado". Esto es importante en relación el tema de los órdenes espontáneos explicado por Hayek en el siglo XX[176]. ¿Por qué? Porque si bien no todas las consecuencias no intentadas son órdenes espontáneos, en estos últimos el orden está dado precisamente porque las consecuencias no intentadas de acciones humanas encontradas casualmente en los precios libres produce un fin: a saber, una tendencia a una mayor coordinación del conocimiento disperso en el mercado. Dado que Hayek rechaza la noción de causa final, algunos tomistas han rechazado la noción de orden espontáneo, pero ya vimos que, redefinida de este modo, el orden espontáneo es precisamente tal por su tendencia a un fin. Como ese fin no es planeado por ninguna de las causas

concurrentes, entonces su causa última, como vimos, es Dios, pero no milgrosamente, sino siguiendo el orden que emana de la naturaleza humana, que, aunque herida por el pecado, puede implicar relaciones de cooperación social entre los diversos seres humanos, movida por el interés de los lazos comerciales. Esto se da asimismo en las ciencias naturales, como vimos, donde también hay fenómenos complejos de autoorganización de la materia. Algunos tomistas han visto estos últimos, pero no el caso del orden espontáneo, porque lo consideran necesariamente unido a las bases neokantianas de Hayek. Como vemos, ello implica no distinguir. Los fundamentos metafísicos de Hayek son defectuosos al lado de la metafísica de Santo Tomás, pero la noción de orden espontáneo en sí misma no solo es compatible con la metafísica de Santo Tomás, sino que tiene en esta última su preciso fundamento.

---

78. Capítulo 94: *De certitudine divinae providentiae.* (Certidumbre de la providencia divina)

1. Contexto

Más o menos desde el capítulos 76 hasta el 92, Santo Tomás trata cuestiones importantes en su época como el papel de los ángeles y de los cuerpos celestes (en el paradigma aristotélico-ptolemaico) en relación con la providencia divina, y concluye esa parte aclarando el sentido del destino y la certidumbre de la providencia, esto último en el capítulo 94. Este capítulo es muy importante porque ahí aplica Santo Tomás todo lo visto en el tema de la inteligencia y la voluntad divina al núcleo central de la dificultad, que abarca lo contingente, lo casual, el libre albedrío y el mal: si la divina providencia no falla, sería preciso que todo sucediera necesariamente o, si se reconoce que no, entonces la divina providencia podría fallar, en cuyo caso no sería divina providencia… Si bien hemos visto hasta ahora los elementos para salvar mediatamente la dificultad, en este capítulo están sintetizadas todas esas objeciones y lo mismo las respuestas. Es como el corolario a los temas anteriores. Lo veremos entonces completo y luego volveremos, ya con gran ventaja, al orden de los capítulos del libro III.

2. Argumentos en contra de la certidumbre de la divina providencia

a) *Ostendit enim philosophus, in VI Metaph., quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se; et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam. Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere*

aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni: quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam: quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac autem ratione apparet quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se, praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur. Et sic providentia non est de omnibus. Quod prius fuit ostensum. Vel non est necessarium ut, providentia posita, effectus eius ponatur. Et sic providentia non est certa. Aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno: quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

Esto es: "Porque enseña el Filósofo, en el VI de la *Metafísica*, que si decimos que todo efecto tiene alguna causa propia y añadimos que, puesta la causa propia, necesariamente se sigue el efecto, resultará que todos los futuros sucederán necesariamente. Pues si cualquier efecto tiene una causa propia, habrá que reducir cualquier futuro a alguna causa presente o pretérita. Ejemplo: si preguntamos de alguien si será muerto por ladrones, este efecto tiene una causa precedente, que es el encuentro con los ladrones; y este, otra, a saber que el individuo salga de casa; y este, otra, o sea: que quiera buscar agua; y esto tiene una causa anterior, es decir, la sed, que es causada por comidas saladas actualmente o antes. Luego si, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto, será necesario también que, si come salado, tenga sed; y si la tiene, que vaya a buscar agua; y si quiere buscarla, que salga de casa; y si sale, que se encuentre con los ladrones; y si le encuentran, que lo maten. Por tanto, juntundo lo primero con lo último, será necesario que a quien come salado lo maten los ladrones. Por eso concluye el Filósofo que no es verdad que, puesta la causa, se siga necesariamente el efecto, porque hay causas que pueden fallar. Como tampoco es verdad que todo efecto tenga causa propia, porque lo que es accidental —o sea, que le salgan los ladrones a este que busca agua— no tiene causa determinada. Sin embargo, por esta razón se ve que todos los efectos que se reducen a alguna causa propia, presente o pretérita, puesta la cual se sigue necesariamente el efecto, suceden necesariamente. Luego o es preciso decir que no todos los efectos están sujetos a la divina providencia —así la providencia no será universal, según antes se demostró (capítulo 64)—, o no es necesario que,

dada la providencia, se de un efecto, y así la providencia no será cierta. O es necesario que todo suceda necesariamente. Pues la providencia es no solo presente o pretérita, sino eterna, porque nada puede haber en Dios que no sea eterno.[177].

O sea, para seguir el ejemplo (que no me van a negar que tiene cierto humor), o decimos que es necesario que, dada la providencia, quien come salado sea muerto por ladrones; o, si admitimos el libre albedrío y la casualidad, resulta obvio que no es necesario que a quien coma salado lo maten los ladrones, pero en ese caso no hay necesidad en la providencia...

b) Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: si Deus providit hoc, hoc erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium: quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium; et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis; quidquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Esto es: "Si la divina providencia es cierta, es preciso que esta condicional sea verdadera: "Si Dios provee esto, sucederá". Pero el antecedente de esta condicional es necesario, porque es eterno. Luego el consiguiente es necesario, porque es preciso que el consiguiente de una condicional sea necesario cuando su antecedente lo es. Por tanto, el consiguiente es como la conclusión del antecedente Y todo lo que se sigue de lo necesario debe ser necesario. Por tanto, si la providencia divina es cierta, resulta que todo sucede necesariamente".

Aquí introduce Santo Tomás cuestiones lógicas que aparentan una objeción que será resuelta después con la misma lógica. Parece irrefutable que si Dios dispone que tal cosa, tal cosa sucede. Luego si ello es así, la providencia no falla, pero entonces no hay contingencia alguna en lo creado; o sí la hay, en cuyo caso podría no darse lo dispuesto por Dios y ello es incompatible con la certidumbre del plan divino...

c) Sit aliquid esse provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus. Aut ergo possibile est accidere quod non regnet: aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare; possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sunt provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa; aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Esto es: "… Demos que Dios haya provisto una cosa; por ejemplo, que uno ha de reinar. Según esto, será posible que reine o que no. Si, en efecto, no es posible

que no reine, será imposible que no reine y, en consecuencia será necesario que reine. Si, en cambio, es posible que no reine, puesto el posible, no se sigue algo imposible; se sigue, sí, que falle la divina providencia. Luego no es imposible que la divina providencia falle. Así, pues, es preciso, si Dios ha provisto todo, que la divina providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente".

De vuelta lo mismo. Analicemos el ejemplo. Es posible que alguien reine o no. Pero si según la providencia no es posible que no reine, es necesarioque reine, en cuyo caso la providencia no falla, pero el libre albedrío sí. Pero si es posible que no reine, podría no reinar, en cuyo caso la providencia fallaría, lo cual es imposible y entonces, de vuelta, es imposible que no reine; o sea, es necesario que reine (ejemplo que la gustaría a más de un político, que se sienta elegido por Dios, y hay tantos…).

d) Argumentatur sic Tullius, in libro De divinatione. Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa. Et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

Esto es: "Tulio, en el libro *De la adivinación*, argumenta así: Si todo está provisto por Dios, cierto es el orden de las causas. Y si esto es verdadero, todo sucede fatalmente. Y si todo se hace fatalmente, nulo es nuestro poder y también nuestro albedrío. Síguese, pues, que el libre albedrío desaparece si la providencia divina es cierta. Y, por lo mismo, desaparecen todas las causas contingentes".

Bien, de vuelta lo mismo: Dios implica que todo se cumpla según el designio de su providencia, lo cual elimina toda contingencia del mundo creado.

e) Divina providentia causas medias non excludit, ut supra ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

Esto es: "… La providencia divina no excluye las causas segundas, como ya se demostró (capítulo 77). Y entre las causas segundas, algunas son contingentes y capaces de fallar. Luego puede fallar el efecto de la providencia. Por tanto, la providencia divina no es cierta".

O sea: si verdaderamente hay fallas en las causas segundas, lo que falla es el mismo plan de la providencia…

Pasemos ahora a ver cómo resuelve Santo Tomás estas dificulates. Para lo cual Santo Tomás recurrirá a todo lo expuesto cuando trató la inteligencia y la voluntad divinas

3. Argumentos que responden a las objeciones y hacen compatible la certidumbre de la providencia con la incertidumbre de las causas segundas

(Ahora iremos comentando el texto castellano punto por punto, en bastardilla).

a) *Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt: ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit; et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant. Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur. Quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine. Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem: quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis: cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.*

Esto es: “Para solucionar estas objeciones será preciso repetir algo de lo ya expuesto (*lo que dijimos: hay que recordar especialmente lo visto sobre la inteligencia y la voluntad divinas y en los capítulos anteriores*) y así se verá que la providencia divina no rehuye nada, y que el orden de la misma es inmutable, y que no es necesario que todo lo provisto por ella tenga que acontecer necesariamente. Primero hay que tener en cuenta que, como Dios es la causa universal de todo cuanto existe y a todos da el ser, es preciso que el orden de su providencia lo comprenda todo. Pues a quienes dio el ser es preciso que les dé la conservación y que, además, les confiera la perfección en su último fin (capítulo 64 y ss.). Y como en todo ser providente haya que considerar dos cosas, a saber: la premeditación del orden y la aplicación del orden premeditado a las cosas que caen bajo la providencia —perteneciendo lo primero a la facultad cognoscitiva y lo segundo a la operativa— (*que en Dios se identifican: su inteligencia y su ciencia de visión, donde se “ve” el orden por él dispuesto en la creación*), se dará entre ambas cosas esta diferencia: que la providencia, al premeditar el orden, será tanto más perfecta cuanto más a lo mínimo se extienda dicho orden. (*Ahora Santo Tomás se refiere a cualquier providencia: será más perfecta la de aquel que más puede abarcar con ella*). Pues si nosotros no podemos premeditar el orden de cuantas cosas particulares entran en lo que hemos de disponer, esto proviene del defecto de nuestro entendimiento (*o sea: nuestro conocimiento limitado no puede conocer toda la multiplicidad de las causas segundas*), que no puede abarcar todo lo singular; y en tanto se tiene a uno por más capacitado en cuanto más cosas singulares puede premeditar; pues quien solo proveyere sobre cosas universales, bien poca parte de prudencia tendría. (*O sea: quien conoce solo teorías universales, pero no puede aplicarlas a lo concreto, no puede gobernar*). Este principio tiene también aplicación en las artes operativas. Pero, en cuanto al imponer a las cosas el orden premeditado, tanto es más digna y más perfecta la providencia del gobernante cuanto más universal y por medio de más ministerios desarrolla su premeditación. (*Eso en el caso de providencias humanas*). Porque incluso la misma disposición de ministerios tiene gran parte en la provisión del orden. Ahora bien: es preciso que la providencia divina consista en lo más alto de la perfección, porque Dios es absoluta y universalmente perfecto, como demostramos en el libro primero. Pues, para proveer mediante la reflexión sempiterna de su sabiduría, ordena todas las cosas por muy pequeñas que parezcan; y cualesquiera de las cosas que obran hácenlo como instrumentos movidos por Él (capítulo 67); y, sometidas a Él, le sirven para desarrollar el orden de la providencia ideado, como si dijéramos, desde la eternidad. (*Eso ya lo vimos cuando vimos que la inteligencia divina abarca directamente todo lo singular*). Si todo cuanto puede obrar es necesario que, al obrar, le sirva, será imposible que un agente impida la ejecución de la divina providencia obrando contrariamente. Tampoco es posible que ella sea impedida por el defecto de algún agente o paciente, porque cuanto

hay de potencia activa o pasiva en las cosas ha sido causado según la disposición divina (capítulo 70). (*O sea: Dios mismo ha dispuesto la contingencia*). Y, además, es imposible que la ejecución de la divina providencia sea impedida por cambio del providente, porque Dios es absolutamente inmutable, como ya se demostró (1. 1, e. 13). Resulta pues, que la divina providencia jamás puede fracasar". *Esta contestación va acercanco la cuestión a la respuesta central.*

b) *Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium: superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem*

necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria.

Esto es: "Seguidamente, se ha de tener en cuenta que todo agente tiende a lo bueno y a lo mejor según su posibilidad, como ya se demostró (capítulo 3). (*O sea: la tendencia del agente es proporcional a su grado de ser*). Mas lo bueno y lo mejor varían de significación según se refieran al todo o a las partes. Referido al todo, el bien es la integridad, que resulta del orden y composición de las partes. (*Esto es: el agente busca el bien del todo*). Luego mejor es para el todo que haya disparidad entre sus partes, sin la cual no es posible el orden y la perfección del todo, que el que todas sus partes sean iguales, alcanzando cada una el más alto grado correspondiente; y cada parte del grado inferior, en sí considerada, será mejor si estuviere en el grado de la parte superior, como se ve en el cuerpo humano. (*Esto es: en la intención del agente, al conducir una unidad hacia su fin, está también que sus partes no sean iguales; en el caso de Dios, que no sean iguales en su modo de ser*). Porque el pie sería una parte más digna si tuviera la belleza y el poder del ojo; pero el cuerpo seria más imperfecto si le faltase el servicio del pie. Según esto, una es la tendencia de intención del agente particular y otra la del universal. Pues el agente particular tiende en absoluto al bien de la parte y la hace lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. (*Lo que decíamos antes: cada parte busca su bien, pero el agente que produce la unidad compuesta de partes busca el bien del todo).* De ahí que habrá algún defecto que, estando al margen de la intención del agente particular, caerá, sin embargo, bajo la intención del agente universal. (*Argumento de la tolerancia ya visto: si un defecto de una parte implica el bien del todo, bien tolerado está*). Por ejemplo, la generación de la hembra está al margen de la intención de la naturaleza particular; o sea, de la virtud que hay en este semen, cuya tendencia es perfeccionar cuanto más pueda al feto; pero es tendencia de la naturaleza universal —es decir, de la virtud del agente universal, en orden a la generación de los inferiores— que se engendre la hembra, sin la cual no puede realizarse la generación de muchos animales. (*Bueno, espero que las mujeres disculpen a Santo Tomás la biología de la época…*). Y, del mismo modo, la corrupción, la disminución y todo defecto responden a la intención de la naturaleza universal y no de la particular; porque toda cosa, según su posibilidad, rehuye lo defectuoso y tiende a lo perfecto. Por tanto, es evidente que todo agente particular tiende a realizar un efecto perfecto en su género respectivo: en cambio, todo agente universal tiende a hacer que tal efecto sea perfecto con tal perfección; por ejemplo, con perfección de macho este y de hembra aquel. (*Realmente, no es el mejor ejemplo…*). Mas la primera distinción de partes que se manifiesta en el universo es la de contingente y necesario (capítulo 72). (*Aquí*

sí: lo que Santo Tomás dice es que Dios mismo dispone que en el universo haya grados de ser que impliquen contingencia y otros que no). Pues los entes superiores son necesarios, incorruptibles e inmutables (*se refiere a los ángeles y, en la ya perimida astronomía ptolemaica, a los cuerpos celestes pefectos*), y decaen de estas condiciones en la medida que están colocados en menor grado de inferioridad, de tal modo que los entes ínfimos, en realidad, se corrompen en cuanto al ser, se mueven en cuanto a sus disposiciones e incluso producen sus efectos no necesaria, sino contingentemente. (*Esto ya lo vimos: Dios quiere producir tal amplitud de grados de ser que tolera que los más actopotenciales estén más predispuestos a fallar*). Según esto, cualquier agente que es parte del universo tiende en lo posible a conservar su ser y su natural disposición y a realizar su efecto. En cambio, Dios, que es el gobernador universal, tiende en realidad a que este efecto se establezca necesariamente y el otro contingentemente. (*O sea: Dios, al querer el bien del todo, establece partes contingentes*). Y en atención a esto les adapta diversas causas, a unos necesarias y a otros contingentes. Luego bajo el orden de la divina providencia cae no solo que tal efecto exista, sino también que este exista necesariamente y aquel contingentemente. (*Lo anterior*). En consecuencia, algunas cosas de las que estén sujetas a la providencia divina son necesarias y otras contingentes, pero no todas necesarias".

c) *Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa huius effectus futuri; et est in praesenti vel praeterito, magis autem ab aeterno: non sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat. Et hoc cassari non potest.*

Esto es: "Es evidente pues, que, aunque la divina providencia sea causa propia de este efecto futuro y también del presente y del pretérito, y más bien desde toda la eternidad, no se sigue —como deducía la primera objeción— que este efecto haya de producirse necesariamente, puesto que la divina providencia es causa propia para que dicho efecto suceda contingentemente. Y esto no se puede anular".

Esto adelanta el próximo argumento. Recordemos que en la ciencia de visión Dios ve desde su no-tiempo (eterno presente) el pasado, presente y futuro de las creaturas; ese "ver" implica la *necessitas consecuentiae*, pero *no la necesidad del consecuente*, esto es, de lo que *en sí mismo* está siendo visto. Lo aclararemos en el argumento siguiente.

d) *Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera, si Deus providit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necesario.*

Esto es: “Por lo que se ve también que esta condicional es verdadera: “Si Dios ha provisto este futuro, sucederá” —según se argumentaba en la segunda objeción —. Pero sucederá tal como Dios proveyó que había de suceder. Proveyó que fuera contingente. Por tanto, se sigue infaliblemente que será contingente y no necesario”.

Esto implica recordar nuevamente lo visto en I, capítulo 67.

Veamos la siguiente proposición: si Sócrates (S) está sentado, entonces S está sentado. Recordemos que esa proposición tiene necesidad por el principio de autoimplicación (si **p**, entonces **p**), por lo cual la proposición condicional como condicional es necesariamente verdadera, pero no el consecuente; a saber, que S esté sentado.

Ahora supongamos que decimos: Si X ve que S está sentado y el ver de X es infalible, entonces es necesario que S esté sentado, pero no porque sea necesario en sí mismo que S esté sentado, sino por el conocimiento infalible de X (como si dijéramos: me dijo X que Juan está viniendo para acá, y X no se equivoca; luego, Juan está viniendo, aunque podría no haber venido).

Ahora agreguemos que el “ver” de X es un ver creador: pone y conserva a S en el ser. Mayor razón para la infalibilidad de X, que no solo ve a S, sino que lo crea.

Entonces podemos entender que la proposición “Si Dios provee esto, esto sucede” tiene *necessitas consecuentiae*; esto es, tiene necesidad por la proposición, parecida a “si X sucede, entonces X sucede”, que además incluye la premisa de un X (Dios) que crea y por tanto ve que X sucede. Pero no tiene *necessitas consecuentis*; esto es, el consecuente (X sucede) podría no suceder, si Dios dispone que X sea libre, o fallido, o casual. Por eso Santo Tomás dice: si Dios ve desde su eterno presente, por ejemplo, una causa segunda libre, ese “ver” no implica que la causa segunda deje de ser libre, como (ejemplo también de Santo Tomás) nosotros mismos podemos ver desde cierta montaña muy alta dos causas segundas que, circulando en una llanura, van a encontrarse, aunque cada una de ellas circulando libremente por su camino. Claro, en ese caso Dios puede: a) disponer en su creación otra causa concurrente que desvíe a alguna de ellas de su camino, b) o no. Si del encuentro o del no encuentro se produce un bien, ello es querido por Dios; si del encuentro o no encuentro se produce un mal, ello es tolerado por Dios por un bien mayor.

Por lo tanto, “si Dios provee esto, esto sucederá” es necesario como proposición condicional, pero no le quita al consecuente (esto) considerado en sí mismo su margen de contingencia.

e) *Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit*

de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur: non autem si consideretur ut provisum.

Esto es: "Igualmente es evidente que lo que se supone que Dios ha provisto como futuro, si es del género de lo contingente, podrá no ser, considerado en sí; pues ha sido dispuesto como contingente y con posibilidad de no ser. Mas no es posible que falle el orden de la providencia porque no suceda algo contingente. Y con esto se refuta la tercera objeción. Luego puede decirse que tal individuo no habrá de reinar si lo consideramos en sí, mas no si lo consideramos como provisto.

Lo mismo tenemos que aplicar al caso del rey supuestamente necesario. Luis XIV, considerado en sí, podía reinar como no reinar, ya sea solo porque habría podido negarse. Pero en el eterno presente de Dios, "Dios ve que reina", y ello tiene la *necessitas consecuentiae* anteriormente explicada (si Luis XIV reina, entonces reina; si Dios crea y ve que Luis XIV reina, entonces Luis XIV reina). Pero ello no quita que sea contingente que Luis XIV reine. Por ello: "… Luego puede decirse que tal individuo no habrá de reinar si lo consideramos en sí".

f) *Illud etiam quod Tullius obiicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, sicut ex praemissis patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia aguntur, quod nihil sit in nobis. Sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.*

Esto es: "Habida cuenta de lo dicho, resulta vana la objeción de Tulio. Pues como a la divina providencia están sujetos no solo los efectos, sino también las causas y los modos de ser, según consta, no se sigue que, si todo lo hace la divina providencia, nosotros nada tengamos que hacer. Porque todo ha sido dispuesto de modo que sea hecho por nosotros libremente".

Bien, todo lo visto refuta entonces el necesitarismo de los estoicos y también que todo sea una "verdad de razón", como supuso Leibniz.

g) *Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat: cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis, ut supra ostensum est. Unde ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.*

Esto es: "Y tampoco puede restar certeza a la divina providencia el fallo de las

causas segundas, mediante las cuales son producidos los efectos de la providencia —como decía la quinta objeción—. Porque Dios obra en todo y según el arbitrio de su voluntad, como se demostró (cf. capítulo 67 y 1. 2, capítulo 23) Por tanto, pertenece a su providencia permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras el preservarlas de fallar".

Observemos esto último: "… Por tanto, pertenece a su providencia el permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras el preservarlas de fallar" implica la tolerancia o el querer que algo malo o bueno suceda. Lo primero es por un bien mayor; lo segundo puede ser: a) o queriendo que causas segundas físicas sigan el orden de la potencia en acto primero a potencia en acto segundo; b) o querer que dos causas segundas libres se encuentren sin que por ese encuentro haya ninguna decisión moralmente mala.

La conclusión, dicha ahora más simbólicamente: solo Dios puede jugar al ajedrez con piezas que se mueven libremente; solo Dios puede escribir una historia con personajes libres. Dios dispone que seamos libres; ve, ipso facto, todas las consecuencias de ello; lo bueno lo quiere, lo malo lo permite, y si no es por un bien, lo impide.

---

79. Capítulo 75: *Quod providentia Dei sit singularium contingentium*. (La providencia divina alcanza a los singulares contingentes)

1. Contexto

Santo Tomás ha demostrado ya suficientemente, al referise a la inteligencia y a la voluntad divinas, y a la creación y al sostenimiento en el ser, que Dios sostiene en el ser a toda sustancia primera, esté afectada o no por contingencia, libre albedrío o casualidad. Y como donde hay creación hay providencia, es obvio que la providencia divina alcanza a los singulares contingentes. La extensión de este capítulo 75 muestra cuánto tenía Santo Tomás que argüir aun contra cierto neoplatonismo dominante. Nosotros elegiremos simplemente un argumento, cuya sutileza metafísica se ha escapado en el debate sobre el principio de individuación.

2. Argumento central

Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Esto es: "Como Dios es causa del ente en cuanto tal, según se demostró (1. 2, capítulo

15), es menester que provea al ente en cuanto ente, puesto que provee a las cosas por ser causa de las mismas. Luego todo lo que de algún modo existe cae bajo su providencia. Ahora bien, son más entes los singulares que los universales, porque estos no existen de por sí, sino únicamente en aquellos. Por lo tanto, la providencia divina se extiende también a lo singular".

En medio de toda su lógica, Santo Tomás nos regala una perla ontológica que no tiene desperdicio. Primero, lo ya obvio: todo lo que tiene acto de ser lo tiene porque Dios lo da de la nada (creación) y lo mantiene (conservación). Por ello "... todo lo que de algún modo existe cae bajo su providencia". Y ahora viene lo fundamental: "… son más entes los singulares que los universales". Esto es: lo que verdaderamente tiene acto de ser es toda sustancia primera y todo accidente individual. ¿Cuál es el motivo entonces de que algo sea singular? Que está creado. Dios no crea los universales: su creación implica directamente la individuación de lo creado. Los universales tienen fundamento en la realidad (ese es el "no nominalismo" de Santo Tomás): solo en tanto: los universales lógicos, como entes de razón —esto es, los conceptos universales— tienen su fundamento en (a.1) la capacidad de la inteligencia de volver sobre la "esencia en sí misma" y predicarla de varios; (a.2) en que la esencia en sí misma no se reduza al individuo; de lo contrario habría que decir "Juan es humanidad", en vez de decir "Juan es ser humano". Pero cuando decimos "Juan es ser humano", decimos que Juan es totalmente humano, y no parcialmente humano. La esencia se da totalmente en Juan aunque no se reduzca a Juan. Esto es así porque Juan es creado en tanto Juan, en tanto sustancia primera; de lo contrario sería nada, no tendría acto de ser. La providencia, pues, abarca total y directamente a los individuos creados, de cuya esencia surge la capacidad del intelecto humano de predicarla de varios.

3. Anexo. El principio de individuación

Todo ente creado es, por consiguiente, directamente singular. Ese es el "principio de individuación". En los entes creados corpóreos, la cantidad, al ser accidente, tiene analogía de proporción con la sustancia primera; luego toda propiedad ontológica de la sustancia se traslada al accidente cuyo grado de ser es el de la sustancia. Luego si el cuerpo es individuo, no es por la cantidad, porque esta ya está individuada por la sustancia. Que la forma sustancial "como tal" no remita a lo individual no puede ser: hay que seguir investigando por ello, como ya hemos dicho, la función individuante de la forma sustancial analizada por Edith Stein, pues, si no fuera así, ninguna persona humana sería femenina o masculina desde la forma sustancial, lo cual implicaría un espíritu asexuado, que asume el sexo de una propiedad "solo de la materia prima". Lo absurdo de esta conclusión probaría por el absurdo la posición de Edith Stein.

---

80. Capítulo 76: *Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate.* (La providencia divina sobre lo singular es inmediata)

1. Contexto

Después de todo lo dicho, esto es obvio. No hay intermediarios entre lo creado y Dios, como lo hemos visto muchas veces. Pero vamos a analizar uno de los argumentos de Santo Tomás, porque también tiene aspectos que han sido desatendidos.

2. Argumento central

In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: inquantum vel singularium minimorum conditiones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.

Esto es: "Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Y esto es así por su condición defectuosa: bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas, bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque Él conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás, según se demostró (1. 1, c. 48). En consecuencia, Él mismo decide establecer el orden de todo lo singular. Luego su providencia sobre lo singular es inmediata".

El argumento es claro: en la providencia humana no se atiende directamente a lo más singular, sino al plan universal, por defecto mismo del intelecto humano, "… bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas, bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría". Pero tal defecto no cabe en Dios, luego…

No se ha reparado suficientemente en la importancia de esto: todo gobierno humano tiene conocimiento defectuoso de lo gobernado. En su época, Santo Tomás alude a la necesidad de "delegación" de funciones del poder para solucionar la cuestión.

3. Anexo

En nuestra época, esto implica que el gobernante humano intenta suplir su deficiencia intrínseca con un ejército de burocracia, o advierte que el conocimiento disperso de los

gobernados tiende a coordinarse bajo ciertas condiciones cuyo cuidado sí puede corresponder a un gobernante humano. Veremos este aspecto del orden espontáneo nuevamente, cuando veamos el tema de la ley natural.

---

81. Capítulo 95/96: *Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit*. (La inmutabilidad de la providencia divina no excluye la utilidad de la oración)

1. Contexto

Después de exponer su importante capítulo 94, Santo Tomás está en condiciones de tratar algunos temas adicionales. Uno de ellos es este: ¿Para qué sirve rezar a Dios por alguien que ya murió y, por tanto, ya llegado a su estado final, sea el que fuere? Santo Tomás responde como sigue:

2. Argumento central

Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequentur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et omnium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.

Esto es: "Si estas (las oraciones) se incluyen en el orden universal, así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas. Y entonces, excluir el efecto de la oración equivaldría a excluir el efecto de todas las otras causas. Mas si la inmutabilidad del orden divino no priva a las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración. En consecuencia, las oraciones tienen valor, no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto, sino porque están ya comprendidas en dicho orden".

O sea: dado que Dios está fuera del tiempo, lo que alguien rece en el 2020, por ejemplo, está en la mente de Dios (está en Dios) siempre, y por tanto Dios puede tenerlo en cuenta o no para el tiempo que fuere, digamos 1980. Es decir: una especie de "rebote", de viaje en el tiempo de la oración, porque Dios está fuera del tiempo. Por ello: "… *Si estas (las oraciones) se incluyen en el orden universal* (en Dios en cuando autor de la providencia) *así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas"* (es decir, de las oraciones se seguirán efectos). Por ello *"... si la inmutabilidad del orden divino no priva a las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración"*; o lo que es lo mismo, inmutablemente están todas las oraciones de todos los tiempos humanos en la eterna mente de Dios. Luego *"...las*

oraciones tienen valor (pueden tener efecto) *no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto* (no porque "antes no estaban en Dios y luego sí"), *sino porque están ya comprendidas en dicho orden"* (como dijimos, siempre en el eterno presente de Dios).

3. Anexo. Oración de petición y abandono a la providencia

No atenta el ser humano contra lo dispuesto por Dios porque le pida, sino que esa petición, hecha en el tiempo humano que fuere, está eternamente presente en Dios y por tanto lo que Dios decida tiene en cuenta esa oración. Lo que sí atenta, no contra la providencia, sino contra la recta ordenación de la voluntad humana a Dios, es pedirle como si Dios tuviera que estar a nuestro servicio, cuando es al revés. Por eso lo ideal es agregar a toda oración las últimas palabras de la oración de Jesús en el huerto: "… mas no se haga mi voluntad, sino la tuya". Así cualquier cosa que pidamos implica ya que nos hemos abandonado a la providencia de Dios.

---

82. Capítulo 98: *Quomodo Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, et quomodo non.* (Cómo puede Dios obrar o no fuera del orden de la providencia)

1. Contexto

Con lo dicho, Santo Tomás puede ir introduciendo el tema de los milagros. Téngase en cuenta que esta cuestión en Santo Tomás es particularmente importante, dado precisamente que si hay algún teólogo que se ha opuesto al voluntarismo divino y ha insistido con el orden natural del universo, que está dentro de la providencia divina, es Santo Tomás. Por consiguiente, el tema del "milagro" tendrá una especial relevancia en ese contexto.

2. Argumento central

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in secundo quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est eius virtus ad has res obligata.

Esto es: "El orden universal, mediante el cual ordena la divina providencia todas las cosas, se puede considerar de dos maneras, a saber: en atención a las cosas que están

sujetas al orden y en atención a la razón del orden, la cual depende del principio del mismo. Ahora bien: se ha demostrado ya en el libro segundo (capítulo 23 ss.) que las cosas que Dios ha colocado bajo el orden provienen de Él, no como de un agente que obra por necesidad de naturaleza o por cualquier otro motivo, sino de su simple voluntad, sobre todo en lo que se refiere a su primera institución. Por tanto, se deduce que Dios puede hacer algo al margen de cuanto cae bajo el orden de su divina providencia, porque su poder no está obligado a solas ciertas cosas".

O sea: si distinguimos a Dios de lo dispuesto por Dios (… "el orden universal, mediante el cual ordena la divina providencia todas las cosas, se puede considerar de dos maneras, a saber: en atención a las cosas que están sujetas al orden y en atención a la razón del orden, que depende del principio del mismo"), hemos visto que en lo dispuesto por Dios hay un orden en tanto del grado de ser se derivan potencialidades específicas, pero Dios es libre de crear o no crear y cuando crea, el grado de ser que su voluntad quiera: "… Ahora bien: se ha demostrado ya en el libro segundo (capítulo 23 ss.) que las cosas que Dios ha puesto bajo el orden provienen de Él, no como de un agente que obra por necesidad de naturaleza o por cualquier otro motivo, sino de su simple voluntad, sobre todo en lo que se refiere a su primera institución". Por tanto, como su voluntad no está obligada a tal o cual orden, puede obrar al margen del mismo orden por Él creado: "… Dedúcese, pues, que Dios puede hacer algo al margen de cuanto cae bajo el orden de su divina providencia, porque su poder no está obligado a solo ciertas cosas".

3. Anexo

Esto solo prepara el terreno. No define aún estrictamente la noción de milagro.

---

83. Capítulo 100: *Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem non sunt contra naturam*. (Lo que Dios hace fuera del orden universal no es contra la naturaleza)

1. Contexto

Conforme a lo anterior, es esencial para Santo Tomás que un milagro no solo no sea contradictorio, sino que no sea *contra* el orden establecido por Dios, sino en todo caso "fuera" de él.

2. Argumento central

Cum Deus sit primum agens, ut supra ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed

est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

Esto es: "Como Dios es el primer agente, según se demostró (1. 1, capítulo 13), todo cuanto hay después de Él es como instrumento suyo. Ahora bien: los instrumentos han sido dispuestos para servir a la acción del agente principal, cuando son movidos por él; por eso la materia y la forma del instrumento han de ser tales que puedan concurrir a la acción que intenta el agente principal. Y por eso no es contra la naturaleza del instrumento el que sea movido por el agente principal, puesto que es lo que más le conviene. Según esto, tampoco es contra la naturaleza el que las cosas creadas sean movidas de cualquier modo por Dios, pues han sido dispuestas para su servicio".

Santo Tomás usa este argumento y otros para demostrar que Dios no destruye el orden natural cuando actúa fuera de él. Por eso en este caso compara toda causa segunda, aunque sea eficiente principal, como un instrumento en manos de Dios: *"... Como Dios es el primer agente, según se demostró (1. 1, c. 13), todo cuanto hay después de Él es como instrumento suyo"*. Esos instrumentos sirven al agente principal, y por eso deben ser funcionales en relación con lo que el agente principal quiere hacer, como el lápiz respecto al que escribe, recordando siempre que "los lápices de Dios" son el conjunto del orden natural por él creado y los seres libres. Por lo mismo: *"... la materia y la forma del instrumento han de ser tales que puedan concurrir a la acción que intenta el agente principal"*. Por ello es conforme que el instrumento sea movido por el agente principal sin alterar la naturaleza de dicho instrumento, *"... Y por eso no es contra la naturaleza del instrumento el que sea movido por el agente principal, puesto que es lo que más le conviene"*. Tampoco es contra la naturaleza de las cosas que sean movidas "de cualquier modo" (*moventur qualitercumque)* por Dios, entendiéndose ese "de cualquier modo" como "a parte" del modo fijado entre su naturaleza y sus potencias en acto primero. Es decir: si Dios quiere que las aguas del Jordán se separen, no por ello elimina la relación entre la naturaleza del agua y sus propiedades esenciales; obra por fuera de la naturaleza del agua sin eliminar la naturaleza del agua: *"... Según esto, tampoco es contra la naturaleza el que las cosas creadas sean movidas de cualquier modo por Dios, pues han sido dispuestas para su servicio"*.

3. Anexo. Lo posible y lo imposible

Según esto, el actuar de Dios fuera, pero no contra la naturaleza, no es un *imposible ontológico*; no atenta contra el principio de no contradicción, como sí lo sería que la piedra fuera piedra y no piedra al mismo tiempo y en el mismo sentido. Algo puede ser, sí, "físicamente imposible", pero, cuidado, eso depende del paradigma físico que según cada época nos diga qué sea lo imposible o no, pues recordemos que según Popper las conjeturas sobre el mundo físico están abiertas a falsación precisamente porque desconocemos la esencia última de los cuerpos físicos, excepto que: a) nos estemos refiriendo a lo que conocemos de ello en el mundo de la vida (*en ese sentido* es correcto decir que "es imposible que las aguas de un río se separen", porque lo que en ese caso

decimos es que, precisamente, excepto que Dios lo haga, el agua no lo hace *al menos desde nuestra humana percepción del agua*; por ello veremos que Santo Tomás deja abierta la posibilidad de que algo nos parezca un milagro por nuestra ignorancia y no por la naturaleza de la cosa); b) nos estemos refiriendo al cuerpo humano como *leib*, fenomenológicamente conocido.

---

84. Capítulo 101: *De miraculis*. (Sobre los milagros)

1. Contexto

Habiendo aclarado lo anterior, ahora expondrá Santo Tomás la noción de milagro y sus diferentes grados. Ello significará: a) considerar como razonables los milagros que Dios hace en las Sagradas Escrituras; b) mantenernos nuevamente abiertos a la gracia de Dios como milagro; c) compatibilizar el milagro con el orden natural de las cosas según la ciencia de cada tiempo lo presupone.

2. Exposicón del capítulo

> a) *Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent: admiramur enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam: et hoc sonat nomen miraculi, quod scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus: probatum enim est supra quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.*

Esto es: “Mas estas cosas que se realizan divinamente alguna vez fuera del orden comúnmente establecido en la naturaleza suelen llamarse "milagros"; porque nos "admiramos" cuando, viendo el efecto, ignoramos la causa. Y como una misma causa es a veces conocida por unos e ignorada por otros, de ahí resulta que, entre quienes ven un efecto simultáneamente, unos se admiren y otros no.

Por ejemplo, el astrólogo no se admira viendo un eclipse de sol, porque conoce la causa; sin embargo, quien desconoce esta ciencia, ignorando la causa, ha de admirarse necesariamente. Así, pues, hay algo admirable para este y no para aquel. Luego será admirable en absoluto lo que tenga una causa absolutamente oculta. Y esto significa la palabra "milagro": a saber, lo que "de sí está lleno de admiración", y no con respecto a este o aquel. Es así que la causa absolutamente oculta a los hombres es Dios, porque ya se probó (c. 47) que ningún hombre puede comprender intelectualmente la esencia divina en el estado actual de vida. Luego serán propiamente milagros las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza".

En este texto se nos presentan dos cosas interesantes: primero, una caracterización general de milagro como "… las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza", donde hay dos cuestiones interesantes: una, la necesidad de que haya un orden natural para que haya milagros (pues si no lo hubiera, todo dependería de la voluntad de Dios sin el concurso de causas segundas); dos, agrega "… fuera del orden **comúnmente observado** en la naturaleza", dejando abierta la posibilidad de que lo que en un momento nos parezca un milagro en otro no lo sea. Por eso al principio hay una insistencia "gnoseológica" en el tema, que hoy llamaríamos sanamente escéptica y científica: "… porque nos "admiramos" cuando, viendo el efecto, ignoramos la causa". O sea: no se trata en general de algo por encima del orden natural, sino de algo cuya causa ignoramos. Esto pudo pasar ayer, puede pasar hoy y puede pasar siempre. Y pone como ejemplo a la astronomía de su tiempo (llamada también astrología): "… Por ejemplo, el astrólogo no se admira viendo un eclipse de sol, porque conoce la causa; sin embargo, quien desconoce esta ciencia, ignorando la causa, ha de admirarse necesariamente. Así pues, hay algo admirable para este y no para aquel". Pero entonces distingue entre admirable y "admirable absolutamente": "… Luego será admirable en absoluto lo que tenga una causa absolutamente oculta. Y esto significa la palabra "milagro": a saber, lo que "de sí está lleno de admiración", y no con respecto a este o aquel". "Absolutamente oculta" parece indicar algo que ya no depende del estado de nuestra ciencia: "… Es así que la causa absolutamente oculta a los hombres es Dios, porque ya se probó (capítulo 47) que ningún hombre puede comprender intelectualmente la esencia divina en el estado actual de vida", por lo cual un milagro propiamente dicho no es aquello que tiene causa, pero que se ignora, sino aquello que supera las causas del orden natural (creado por Dios) siendo el autor "directamente" Dios, aludiendo "directamente" así a que se realiza sin el concurso de las causas segundas.

b) *Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet,*

quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Esto es: "Mas hay diversos grados y órdenes de estos milagros. Porque ocupan el grado supremo entre los milagros aquellas cosas en que Dios realiza lo que jamás puede hacer la naturaleza, como que dos cuerpos estén simultáneamente en un solo lugar, que el sol retroceda o se pare, o que el mar se divida ofreciendo camino a los transeúntes. Y entre estas cosas se ha de considerar también el orden, porque cuanto mayores son las cosas realizadas por Dios y más alejadas están del poder de la naturaleza, tanto mayor es el milagro. Como mayor milagro es el retroceso del sol que la división del mar".

Como vemos, aquí Santo Tomás comienza a hacer distinciones teniendo en cuenta que tiene que explicar los milagros que aparecen en las Sagrades Escrituras. O sea: primero lo que solamente lo puede hacer Dios, sin **ningún** concurso de las causas segundas. Los dos últimos ejemplos aluden claramente al antiguo Testamento, mientras el que el primero alude al Nuevo Testamente; es decir, al cuerpo de Cristo glorioso atravesando las paredes, que sería "físicamente imposible", pero no metafísicamente imposible para la voluntad de Dios (excepto que hoy lo consideremos ya físicamente posible, debido a lo que ya suponemos por la física cuántica).

c) *Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum.*

Esto es: "Ocupan el segundo grado entre los milagros las cosas en que Dios realiza algo que incluso puede realizar la naturaleza, pero no por el mismo orden. Pues obra de la naturaleza es que determinado animal viva, vea y camine; pero que tras la muerte viva, tras la ceguera vea y tras la cojera camine, tal no puede hacer la naturaleza, sino que lo realiza Dios alguna vez milagrosamente. Y en esto también se ha de considerar el orden, mirando a que lo que se hace esté más alejado del poder de la naturaleza".

La distinción se entiende teóricamente, pero el ejemplo, dada la irreversibilidad de la muerte en el ser humano, remite al primer caso. Evidentemente puede ser que la voluntad de Dios produzca una curación "milagrosa" cambiando el orden de las causas segundas en el orden biológico (por ejemplo, **invirtiendo** el proceso

de expansión de la célula cancerosa hasta su remisión).

d) *Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.*

Esto es: "… Se da el tercer grado de milagros cuando Dios realiza lo que ordinariamente obra la naturaleza, pero sin contar con los principios operantes de la misma; como cuando alguien es curado por virtud divina de una fiebre naturalmente curable y cuando llueve sin que intervengan los principios naturales". O dicho de otro modo: cuando lo realizado por Dios consiste en hacer lo mismo que hace la naturaleza pero no en el orden naturalmente dispuesto (que llueva cuando en principio no estaban dadas las condiciones climáticas, se acelere un proceso de curación que hubiera llevado más tiempo, etc).

3. Anexos

a) El milagrerismo anti-religioso

Me refiero con esto a la magia en el sentido *new age*, que es exactamente la religión al revés. En la auténtica religación (re-ligión) a Dios, el hombre está al servicio de Dios. En la magia mal entendida (nadie vaya a pensar que nos referimos a los magos de fiestas y espectáculos), el ser humano cree que Dios está a su serivicio y que puede invocar su poder infinito con ciertos ritos. Cuidado, que eso puede estar extendido en el politeísmo popular, drama cultural del que algunos obispos y teólogos católicos no solo no se espantan, sino parecen estar contentos: el dios de esto, el dios de aquello; procesiones para pedir esto o aquello, y si "no responde", me enojo… Después no se extrañen de que se pierda la fe auténtica…

b) Los tiempos de las Sagradas Escrituras para los milagros

Gran parte de los milagros que aparecen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento no son repetibles. Pertenecen a *momentos específicos de la historia de la salvación* y está de acuerdo con la madurez de la fe que no sucedan de vuelta. Ya no recibiremos maná del cielo, ni se abrirán las aguas del Jordán, ni Cristo multiplicará los peces. El auténtico cristianismo radica ahora en lo más interior del corazón humano y los únicos milagros principales, necesarios y permanentes son la fe, la esperanza, la caridad y los sacramentos. Quien espere otra cosa no tiene la esperanza del cristiano.

c) ¿Qué significa que "la gracia supone la naturaleza"?

Hay ciertas actitudes cotidianas que muestran que este lema tan preciado tiene para Santo Tomás sus dificultades de comprensión.

A veces parece significar que la naturaleza tiene que estar “bien” **antes** de recibir la gracia de Dios. En general, esto se ve en temas psiquiátricos, donde a veces se supone que la gracia de Dios sería impotente frente a ciertas patologías de base.

O al contrario: se desprecia todo remedio natural, suponiendo que Dios es el que cura todo directamente.

Ambos extremos parecen haber olvidado que la clave es que Dios actúa *sobre*, *pero no contra*, la naturaleza. La gracia supone la naturaleza, porque no es contra ella, pero esto *no* quiere decir que se *añada* a una naturaleza ya curada por sí misma: ello sería directamente semipelagianismo. La cuestión es: a) nunca cabe descartar que la gracia cure directamente un grave desorden, ya físico o psicológico o de ambos tipos; b) simplemente hay que recordar que *no hay que esperar necesariamente esto* y por lo mismo hay que recurrir a los medios naturales *al mismo tiempo que* se recurre a la gracia sobrenatural. Por consiguiente, toda terapia, física, psíquica o de ambas clases no excluye, sino que *llama al mismo tiempo* a la recepción de los sacramentos. Medicina, psicología y fe tienen que trabajar *juntas:* por eso es tan importante conciliar la psicología profunda de Freud con la antropología de Santo Tomás. Los dramas que diariamente se producen por oponer ambas cosas son sencillamente terribles.

En relación con la razón y la fe, la fe cura a la inteligencia herida (contrariamente a lo que pensaba Lutero sobre la destrucción de la inteligencia producida por el pecado, tema que siempre tienta a los filósofos que oponen el logos al ser). *Pero, de vuelta, ello no excluye, sino que llama siempre a que trabajemos permanentemente en la educación de la inteligencia,* ***no*** *porque (de vuelta) consideremos imposible que la gracia de Dios produzca una total sabiduría por connaturalidad (en muchos santos, de hecho, así ha ocurrido), sino porque no hay que dejar de lado los medios naturales (igual que la medicina) con los cuales la gracia puede estar actuando conjuntamente*. Por ello hay que hacer medicina preventiva y curativa de la inteligencia permanentemente. Y agreguemos que cada vez que cualquier inteligencia humana percibe aparentemente sin fe algo de Dios, de algún modo la fe ha penetrado ya en su interior.

d) Los sacramentos como milagros

Los sacramentos y las tres virtudes sobrenaturales son los medios *ordinarios* que Dios ha dispuestos para la recepción de la gracia, que, como participación en la vida divina, es totalmente un milagro que supone la noción de potencia obediencial. Estamos, por tanto, rodeados de milagros todo el tiempo, pero no los vemos porque son ordinarios: cada vez que un niño se bautiza, cada vez que dos personas se casan, cada vez que un hombre es ordenado sacerdote, cada vez que asistimos a la eucaristía y así sucesivamente; y cada vez que la fe, la esperanza y

la caridad se radican en la inteligencia y en la voluntad y, por tanto, *Dios hace morada en el corazón del hombre*, asistimos a milagros totales y completos. Es necesario recuperar la conciencia de todo esto y vivir la fe sin ningún tipo de milagro adicional. Solo una petición que agregue "y no se haga mi voluntad, sino la tuya" puede implicar un milagro auténtico, porque ya ha ocurrido el milagro de un corazón humilde y agradecido, como, por ejemplo, el de fray Martín de Porres.

e) El sano escepticismo ante los supuestos milagros

Hay que descartar, por tanto, como contraria a la sana religación con Dios, una mentalidad mágica, milagrera, que está esperando y viendo milagros por todos lados como condición para la fe y hasta como exigencia para Dios, como si Él tuviera que rendir examen ante nosotros o satisfacer a nuestra poca fe o simplemente darnos un show. *Recuérdese la actitud de Jesús ante Herodes.*

f) El cuidado que debe tenerse con el neopositivismo implícito en la visualización de ciertos milagros

Pero además, recuérdese que lo que un paradigma actual llama "imposible" puede ser posible después. Según el método hipotético-deductivo, una hipótesis siempre es falsable, aunque haya sido *hasta ahora* corroborada. Luego se da perfectamente la posibilidad prevista por el mismo Santo Tomás: que algo sea "imposible" para nosotros, por el defecto de nuestro conocimiento, y no según la naturaleza de las cosas. Ello incluye que Dios pueda acelerar un proceso que se hubiera ocurrido más lento, como también aclaraba Santo Tomás antes. Creo que la noción de milagro pasa entonces más bien a un tema de mundo de la vida: es verdad que en nuestro mundo de la vida, que científicamente es el limitado universo que conocemos, hay cosas que físicamente no ocurren nunca, pero de ahí al milagro, que propiamente implica la potencia obediencial, hay un largo camino. Desde luego, en la vida de los santos, vista retrospectivamente, hay casos en los que Dios ha querido mostrar al mundo una vez más lo que puede hacer a través de un corazón humilde y caritativo, como fray Martín de Porres; otros casos son menos espectaculares, como el propio autor de la *Suma contra gentiles*. Pero en las vidas presentes hay que tener mucho cuidado. La autopublicidad, actos externos que den sospecha a la soberbia, etc., son signos inmediatos de autoengaño, de engaño a los demás y de trastornos psiquiátricos severos. Y hay vidas ordinarias llenas de milagros totalmente inadvertidos. Solo el juicio retrospectivo de la Iglesia, para un creyente auténtico, puede discernir cada caso.

---

85. Capítulo 114: *Quod divinitus hominibus leges dantur*. (Dios da leyes

divinas a los hombres)

1. Contexto

Después de tratar cuestiones muy de su época —como las obras de la magia, la participación de los espíritus puros y cuerpos celestes en el tema, etc.— Santo Tomás comienza con cuestiones que hoy llamaríamos más teológicas y morales, tales como la ley divina, el matrimonio, la riqueza, la pobreza y nuevamente la gracia santificante. De esos capítulos hemos seleccionado los que siguen, comenzando por este.

2. Argumento central

Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

Esto es: "La criatura racional, como hemos dicho (ibíd.), está sometida a la divina providencia, de manera que participa en cierta semejanza de ella, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos y gobernar a las demás. Ahora bien: aquello por lo que los actos de algunos son gobernados recibe el nombre de ley. Fue, pues, conveniente que Dios diera a los hombres la ley".

Es decir: dado que la creatura racional está sometida a la divina providencia y que en esta se encuentra la naturaleza misma de lo creado, por ello en la creatura racional participa (con todas las aclaraciones ya efectuadas respecto al término "participación") de esa ley que se encuentra en Dios. Y es una participación especial: todas las creaturas, al comportarse según la naturaleza creada, participan de la ley eterna, pero el ser humano lo hace libremente. Por ello "…Fue, pues, conveniente que Dios diera a los hombres la ley", para recordarles la ley que emana de su naturaleza y para anunciarles la ley que los liga con Dios.

3. Anexo. Ley positiva divina, ley natural y derechos individuales

Santo Tomás presupone aquí lo siguiente: ley, como dice en la *Suma teológica* (y será analizado en otros anexos), es la ordenación de la razón para el bien común por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. Esto puede ser promulgado así o no. Si es promulgado, se llama ley humana o ley divina; si no es promulgado, ley natural. Santo Tomás está hablando aquí de la ley divina, los diez mandamientos, donde están promulgados además elementos de la ley natural (no matarás, etc). Presupone también lo dicho por él mismo: que luego del pecado original, hay ciertas cuestiones —como Dios, el alma, la libertad, la moral— que "podrían" ser conocidas por la inteligencia humana, "pero" después de mucho tiempo, por muy pocos hombres y con mezcla de muchos

errores. Como el cristianismo no es esotérico ni pelagiano, sino para todos, Dios, al revelar el contenido de la ley natural, realiza una obra "subsidiaria" respecto de la naturaleza herida por el pecado.

Ello significó, en la evolución de la civilización occidental, un papel esencial del judeocristianismo en la idea de ley natural y derechos individuales, y por ello sigue implicando que la fe cristiana y católica tiene un lugar en la "razón pública", al exhortar sobre dichos temas tanto a creyentes como a no creyentes, en la elaboración de una justa sociedad secular, con una sana laicidad[178].

---

86. Capítulo 115: *Quod lex divina principaliter hominem ordinat in Deum*. (La ley divina ordena principalmente al hombre a Dios)

1. Contexto

La ley no es solo la actualización de las potencias específicas, sino, como hemos visto, llegar a Dios, pues ello en el hombre implica el bien total.

2. Argumento central

Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

Esto es: "La ley, según se ha dicho (capítulo anterior), es cierta razón de la divina providencia gobernante propuesta a la criatura racional. Pero el gobierno de la providencia divina lleva a cada ser a su propio fin. Así pues, el hombre se ordena principalmente a su fin por la ley que Dios le ha dado. Pero el fin de la criatura humana es unirse a Dios, pues, según dijimos, en esto consiste su felicidad (capítulo 37). Luego la ley divina dirige al hombre principalmente para que se una a Dios".

O sea: El fin propio del ser humano es Dios, como ya se ha demostrado: solo Dios actualiza plenamente inteligencia y voluntad, y ello, a su vez, es la felicidad total. Luego...

3. Anexo. El amor a Dios

Pero, como hemos visto, el ser humano no llega a Dios, si se ama solo a sí mismo, o si toma a Dios como un instrumento para su propia perfección. Solo un enamoramiento de

Dios, un ir hacia Dios de manera desinteresada, como fruto de la gracia, es lo que nos plenifica como personas, y esto es el amor a Dios; por ello: amarás a Dios…

Por eso dice Santo Tomás en el capítulo siguiente: "… Que la unión máxima del hombre con Dios sea por el amor, es cosa manifiesta. Pues en el hombre hay dos cosas por las que puede unirse a Dios: el entendimiento y la voluntad; porque por las potencias inferiores del alma puede unirse a las cosas inferiores, pero no a Dios. Ahora bien: la unión que se realiza mediante el entendimiento se completa por aquella que es propia de la voluntad, pues mediante la voluntad descansa el hombre en cierto modo en lo que el entendimiento aprehende. Mas la voluntad se adhiere a una cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otro; es decir, para evitar el mal que, de no unirse a él, le amenaza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor, únese por ello mismo. Sin embargo, lo que es por sí es más principal que lo que es por otro. Luego el mejor modo de unirse a Dios es por el amor. Y esto es lo que principalmente se intenta en la ley divina". Lo último es muy interesante, sobre todo para evitar que la ley se cumpla por temor servil: "… Mas la voluntad se adhiere a una cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otro; es decir, para evitar el mal que, de no unirse a él, le amenaza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor únese por ello mismo". Esa es la religión madura, fruto de la fe auténtica: ir hacia Dios movido por el amor. Un amor que "debe" ser porque *están en nuestra naturaleza* la inteligencia y la voluntad, que *solo pueden llegar a su plenitud mediante la gracia* del amor de Dios.

---

87. Capítulo 117: *Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.* (La ley divina nos ordena al amor al prójimo)

1. Contexto

Pero el amor a Dios sin el amor al prójimo no tiene sentido, con lo cual Santo Tomás sigue la tradición de la parábola del buen samaritano y la expresión paulina de que "nadie puede amar a Dios a quien no ve sin amar al prójimo a quien ve".

2. Argumento central

Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Esto es: “Quien ama a otro, es lógico que ame también a los que aquel ama y a los que están unidos con él. Mas los hombres son amados por Dios, quien les preparó la fruición de sí mismo como último fin. Es preciso, pues, que, al hacerse uno amador de Dios, se haga también amador del prójimo”.

¿Por qué “es lógico”? Porque aquel que ama la bondad de Dios participa de su bondad, y no puede participar de su bondad sin derramarla sobre los demás. Por eso el amor a Dios nos une sobrenaturalmente a todos, de modo unilateral, pues no es un amor que emane de actos de amor del otro.

3. Anexo. Para el cristiano no hay extraños

Por eso, como dice Edith Stein, “para el cristiano no hay extraños”. Para la naturaleza humana después de la caída el otro es un extraño, un problema. Puede tener “simpatía” pero en medida muy limitada e interesada (y ello no está mal para el desarrollo *natural* de las sociedades[179]). Para el cristiano, con la naturaleza elevada por la gracia santificante, el otro es sencillamente su elemento. Por ello no sorprende el sentido común de un Freud agnóstico que muestra que el amor cristiano al prójimo es psicológicamente imposible[180]. Claro que sí, así hemos quedado “después de la caída”. Pero nada es imposible para Dios…

---

88. Capítulo 129: *Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.* (Entre los actos humanos hay algunos rectos según su naturaleza, y no solo como puestos por la ley)

1. Contexto

En medio de cuestiones y debates específicamente morales, algunas muy de su época y otras más permanentes, Santo Tomás llega a un punto central, donde dice explícitamente que en la ley divina está contenida la ley natural. Punto fundamental en su época, contra el voluntarismo teológico, y fundamental en la nuestra, donde un fundamentalismo científico convive con el escepticismo moral.

2. Argumentos centrales

> a) *Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.*
>
> Esto es: “Aquellos que tienen determinadas naturalezas han de tener operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas, pues la operación propia de cada

uno sigue a su naturaleza. Consta que la naturaleza del hombre es determinada. Es menester, pues, que haya algunas acciones que de suyo le convengan".

Este texto es fundamental. Primero, véase el paso de la esencia a la potencia en acto primero: "… Aquellos que tienen determinadas naturalezas han de tener operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas, pues la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza". *Esa es la clave del orden natural*. Ese orden, en la naturaleza humana, dado el libre albedrío, es el orden moral. El ser humano puede elegir libremente no actualizar su propia naturaleza, en cuyo caso la acción es mala moralmente; o sí, en cuyo caso la acción es moralmente buena; distinto de un ser sin libre albedrío donde entonces tendríamos de una disfunción. Por supuesto, es importante resaltar que, si las demás naturalezas son conocidas muy limitadamente en el mundo de la vida, y conjeturalmente en lo científico, en el caso del ser humano, sobre su naturaleza tenemos mayor certeza; y esto por, a) la reflexión filosófica y teológica; b) la *experiencia de lo humano* en el mundo de la vida[181] (volveremos a ello después) donde sobre todo la literatura (como bien sabía Freud) y el cine tienen la posibilidad de mostrar con detalles los complejos vericuetos de la naturaleza humana considerada en su complejidad de sentimientos y actitudes, con un conocimiento que Feyerabend consideraría cercano a "la conquista de la abundancia"[182].

La conclusión es obvia: "… Consta que la naturaleza del hombre es determinada. Es menester, pues, que haya algunas acciones que de suyo le convengan". La expresión "determinada" choca en general a la filosofía actual, donde la noción de naturaleza o esencia se entiende como un ladrillo determinista contrario a la plasticidad de lo humano abierto a proyectos personales donde, analógicamente, uno va constituyendo su propio ser. Es que esa visión de la noción de "esencia" es errada, al menos si se la atribuyen a Santo Tomás. Justamente, el ser humano tiene abiertos una infinidad de proyectos virtales, todos buenos, por su inteligencia y voluntad, propios de su naturaleza por lo cual esta queda abierta a una incontable multiplicidad. Pero para decir "todos buenos" hay que tener claro el eje por donde circulan esos proyectos de vida, esas esencias individuales abiertas a su plenitud: su naturaleza.

b) *Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.*

Esto es: "Si algo es natural a algo, también debe ser natural aquello sin lo cual ese algo no puede tenerse; pue la naturaleza no falta en lo necesario. Mas es natural

al hombre que sea animal social; lo cual lo demuestra que un solo hombre no basta para todas las cosas que son necesarias para la vida humana. Por lo tanto aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre. Y tales son: conservar cada uno lo que es suyo, y abstenerse de injurias. Hay, por lo tanto, en los actos humanos, algunas cosas naturalmente rectas".

Este párrafo es notable, pues Santo Tomás introduce claramente, para el tratamiento de la ley natural, aquello que es útil, conveniente, a la vida social, que es una característica propia de la naturaleza humana. "… aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre". Importante es esto porque cuando Santo Tomás distingue en la *Suma teológica* entre preceptos primarios y secundarios de la ley natural, gran parte de los preceptos secundarios tienen que ver con lo que es útil a la vida social, lo cual es importante primero en general, porque supera el debate posterior (se adelante a él y lo supera) entre deontológicas y consecuenciaslistas en el siglo XX, y en particular, porque es un criterio indispensable para *la moralidad* de instituciones tales como la propiedad, el contrato y los sistemas políticos que favorezcan la paz social. Veremos mucho más de esto en los anexos.

c) *Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala.*

Esto es: "A una cosa naturalmente le conviene todo con lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Se ha demostrado arriba que el hombre está naturalmente ordenado a Dios como a su fin. Así, todo lo que le lleva al conocimiento y amor de Dios es naturalmente recto, y lo que lo aparta le es naturalmente malo. Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuarlo la ley, sino según el orden natural".

Aquí introduce Santo Tomás el tema del fin último del ser humano como inseparable del tratamiento de la ley natural. Ya vimos que lo que es conforme a la naturaleza implica la actualización de las potencias propias del ser humano, lo cual implica llegar a su fin último, que, como vimos en capítulos anteriores, es Dios. Por ello las acciones morales son las ordenadas hacia el fin del ser humano, mientras que las in-morales son las des-ordenadas hacia el fin, siendo ese desorden, la falta de orden, el mal, la privación (tolerada por Dios, como vimos).

3. Anexos

a. Ley, ley eterna, ley natural y ley humana en Santo Tomás según la Suma teológica.

9. Ley

La forma como Santo Tomás abordó el tema de la ley natural ha sido usado y abusivamente desdibujada en el siglo XX tanto por sus partidarios como por sus detractores. No solo está por medio la pugna entre iusnaturalistas y positivistas, sino que la cuestión ha sido utilizada para *social issues* que Santo Tomás ni se imaginaba en su tiempo. Todo esto ha producido un mar de confuiones y de debates tan prolíficos como inconmensurables (en el sentido de Kuhn). No es nuestra intención echar más leña al fuego, pero tendré que encarar inevitablemente estas cuestiones si es que pretendo comunicar a Santo Tomás con el siglo XXI.

Comencemos con la famosa definición de "ley" en Santo Tomás: *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgate.*

Traducido: "Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad". (I-II, Q. 90 a. 4c).

Primero: se trata de una definición universal y análoga. Santo Tomás no se refiere a un tipo especial de ley (natural, eterna, etc.), sino a una definición general, que hoy podríamos llamar *fenómenológica* y que se aplica a todo tipo de "ley". Por ello la definición es *análoga,* esto es, en parte igual y en parte diversa: igual, porque esta noción se aplica a todos los tipos de ley; diversa, precisamente por los diversos tipos de ley a los que se aplica.

Segundo: es una ordenación; presupone la noción de fin y de agente racional que ordena los medios a ese fin. (Se trata de temas ya vistos.

Tercero: por ello es "de la razón". No es una orden arbitraria, sino una conclusión racional, sobre la base de la relación "objetiva" entre fines y medios.

Cuarto: "para el bien común"; para el fin que es común a todos los que se encuentran bajo dicha ordenación.

Quinto: "promulgada". Cuando este acto de promulgación es explícito, hablamos de ley divina (promulgada por Dios) o de la ley humana (promulgada por el ser humano). Cuando es implícito —un orden que emerge de la misma naturaleza— hablamos de ley natural.

Sexto: "… por aquel que tiene el cuidado de la comunidad"; por el autor del orden.

La expresión "el autor del orden" puede parecer contradictoria con la noción de orden espontáneo de Hayek, pero ya veremos que no es así.

Séptimo: en el contexto teológico de Santo Tomás, podríamos decir que el primer analogado de esta ley es la ley eterna: el ordenamiento que Dios (tiene) en su inteligencia al crear. En el caso del ser humano, esa ley se identifica con la esencia humana en tanto pensada por Dios y querida en cada uno de los seres humanos creados. La ordenación — la relación entre el fin último del ser humano, que se identifica con Dios mismo, y sus actos libres dirigidos a ese fin— "de la razón" —de Dios mismo— en tanto inteligente, que es aquel que tiene el cuidado de la comunidad: todo el universo.

2. *Ley eterna*

Explicado lo anterior, se puede concluir que la caracterización de la ley eterna de Santo Tomás es clara: *... Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.*

Traduzco: "Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna". (I-II, Q. 91 a. 1c).

Lo que queda claro en este párrafo es que la ley eterna se identifica con la providencia en tanto ciencia de visión: la ciencia de lo creado que Dios tiene. Por ello "… el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley". Pero no es un monarca arbitrario, sino que, como vimos, respeta el orden natural por Él mismo establecido. El adjetivo "eterna" tiene que ver con el no-tiempo de Dios: "… Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo...", "… síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna".

3. *Ley natural*

Vayamos ahora a la controvertida cuestión de la ley natural. Desde este contexto, es fácil percatarse de que la ley natural es el mismo dinamismo de la naturaleza de las cosas, creada tal por Dios, hacia su mismo fin: lo que vimos tantas veces como la relación necesaria entre esencia, potencialidades en acto primero y fin último. En el caso del ser humano, esa ordenación, al ser mediada por el libre albedrío, es un orden moral.

Veamos el famoso texto de Santo Tomás al respecto: *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

Esto es: "Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien: que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna; a saber, en la medida que, bajo la impronta de esta ley, se ven inclinados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia,* como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes,* como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de

la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional". (I-II, q. 91, a. 2c).

Analicemos este importante párrafo. El eje central es que la ley se encuentra esencialmente en quien rije —en quien establece el orden— y participativamente en quien es regido —en el gobernado—. Esto, por la definición de ley dada antes: si la ley es una ordenación de la razón por aquel que tiene el cuidado de la comunidad, entonces ese alguien es aquel cuya razón dictamina, y es asimismo el regulante, y no el regulado. (Como cuando yo, al dar un curso en mi casa, establezco las mínimas normas que han de seguirse. Después, repito, veremos cómo se aplica todo esto al orden espontáneo). Entonces: "… Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido". El que regula es el principio regulador; el regulado —el gobernado—, lo regulado y medido. "… Ahora bien: que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla". Aquí introduce Santo Tomás la *participación* entre el que recibe la ley y el que la dicta. De este modo: "… Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna: a saber, en la medida que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsadas a sus actos y fines propios". Lo esencial es este caso es esto: "… se ven inclinadas a sus actos y fines propios". Esto es: de la esencia de las cosas surgen sus "inclinaciones" a realizar las operaciones específicas que emergen de sus potencias en acto primero, que a su vez emergen de sus esencias. Al mismo tiempo, estas esencias, en las sustancias singulares, son dadas por Dios (recordemos: "Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser"), y ello es precisamente su providencia "ejecutada". Por lo mismo, dado que en Dios está la ley eterna en tanto Él concibe y crea el orden creado, las criaturas reciben ese orden y en esa medida participan de él; por ello "… como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna; a saber: en la medida que, bajo la impronta de esta ley...", "se ven inclinadas a sus actos y fines propios". Insistimos en esto porque no se trata, por tanto, de nada arbitrario ni impuesto a la creatura más allá de su naturaleza: la ley natural es la misma esencia de la creatura que, en tanto tal, es participación de la ley eterna que Dios concibe y crea en su ciencia de visión. Por consiguiente, la ley natural no es un movimiento arbitrario que Dios impone a una especie de títere, sino el orden que emana de la misma esencia de la creatura, creada como tal por Dios. Pero, como ya dijimos, el caso del ser humano es especial, porque de su naturaleza derivan necesariamente la inteligencia y la voluntad como potencias en acto primero, lo cual implica, como ya vimos, que su fin último, a diferencia de otras creaturas, sea Dios. Por ello dice Santo Tomás: "… Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas"; es decir, es "providente por sí misma": su razón le

permite entender sus propios fines y por su voluntad elige los medios hacia ellos. Luego ocurre lo mismo que con las demás creaturas aunque mediante su naturaleza racional: "… Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos". Y entonces concluye Santo Tomás: "… Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural". Esto es muy importante, porque para Santo Tomás el eje central de la ley natural es la participación en la ley eterna, por lo cual el contexto en que se mueve Santo Tomás es esencialmente teológico. Incluso en el caso de que digamos que Santo Tomás demuestra que Dios es causa de lo finito en su teología "filosófica", hemos visto que esa demostración se encuentra en el contexto de su teología, al debatir el argumento de San Anselmo. Por tanto creemos que es traicionar al espíritu de Santo Tomás afirmar una versión totalmente secularizada de la ley natural, como si él no estuviera partiendo de su horizonte judeocristiano cuando habla de la ley natural. **Lo que sí podemos hacer es mostrar al no creyente que el contenido de esa ley natural, al emerger de la esencia humana, puede ser compartido por todos aquellos, creyentes o no, que sean capaces de comprender esa naturaleza humana.** Si yo le digo a un no creyente "no comas como un animal" *y me entiende*, lo que estamos compartiendo es que hay *un modo humano de comer* (ley natural) y para ello no debo quitarme, como si se tratara de un sombrero molesto, mi identidad judeocristiana, sino dialogar a partir de ella con *cualquier* ser humano, lo que implicaría un modo "humano" de comer[183].

4. *Contenidos*

Ahora bien: ¿Cuáles son los "contenidos" de esa ley natural? Contrariamente a lo habitualmente supuesto, Santo Tomás no es un racionalista que coloca la naturaleza humana como una premisa mayor in abstracto y luego "deduce" las normas de la ley natural, sino que se limita a dar sencillos ejemplos a partir de las inclinaciones propias de la naturaleza humana. El párrafo, muchas veces citado, es el siguiente:

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent, sicut intelligenti

quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Esto es: “Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y

tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas solo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys*. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es este: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto". (I-II, Q. 94 a. 2c).

5. *Los primeros principios de la ley natural*

Analicemos esto punto por punto.

1. "…Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos". Ello implica, en Santo Tomás, que hay "primeros principios del intelecto especulativo" y "primeros principios del intelecto práctico", en ambos casos evidentes. Cómo es esto posible lo veremos ahora, especialmente a la luz de las aclaraciones hechas arriba, en los anexos posteriores al capítulo 91 del libro I. (Verlo).

2. Vayamos un poco más abajo: "… Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que 'no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa', principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys".* Esta expresión que usa Santo Tomás ... *Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens* —"aquello que primero cae en el intelecto es el ente"— ha hecho brotar ríos de tinta. Recordemos que, para nosotros, lo que capta la inteligencia es el acto de ser, que es propiamente verbo ("es", "tiene acto de ser") más que concepto. Ahora bien: dado que, como vimos en los anexos, lo más evidente es la persona, el otro en tanto otro —porque su ser nos "demanda existencialmente"—, lo primero conocido y evidente es la intersubjetividad, y es ahí donde el intelecto humano capta concomitantemente la no contradicción ontológica: "si el otro me habla, entonces el otro me habla"; "si el otro me ama, entonces el otro me ama"; y así sucesivamente. Esta es nuestra interpretación *hoy* de "… por eso, el primer principio indemostrable es que 'no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa', principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys".*

3. A partir de ahí, puede entenderse que Santo Tomás quiera —en vista a su argumentación posterior— establecer una jerarquía de evidencias: algunas serán las que hoy llamamos las de nuestro mundo de la vida, aquello primero que habitamos, atravesadas, sí, analógicamente por lo histórico del mundo de la vida, pero marcadas por la no contradicción ontológica de la relación con el otro. En ellas se basa el conocimiento que podamos tener de la ley natural, aunque borroso, pues si se basara en las evidencias que son tales para los "doctos" —como por ejemplo, "el diálogo presupone el respeto"— entonces la ley natural no podría ser conocida "por todos". Por ello afirma Santo Tomás: "… Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación con nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación 'el hombre es racional' es evidente por naturaleza,

porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como ‘el todo es mayor que la parte’ o ‘dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí’. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas solo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa resulta evidente que el ángel no esta circunscrito a un lugar; mas no es así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos”.

4. Volvamos a los “primeros principios”. Como vemos, en el orden especulativo hay uno, la captación de la no-contradicción ontológica, que resulta evidente en la intersubjetividad. Pero también está el intelecto práctico que “ve en el obrar”, dado que todo agente obra por un fin, que es un bien para el agente; y dado que todo ser humano obra por un bien conocido como tal por su intelecto, resulta que el primer principio del intelecto práctico será “haz el bien y evita el mal”, en el sentido de “busca el bien y evita lo que es malo”, aunque, como vimos, puede haber error o malicia —que no es lo mismo— en la concreción de la acción. O sea: aunque históricamente dada, hay siempre en la vida humana una situación en la que captamos al otro en tanto otro y no solamente como un mero instrumento a nuestro servicio. La misericordia, la compasión, el estar atento al “rostro sufriente del otro” (Levinas) es la oportunidad existencial para que el primer principio del intelecto práctico en el tema moral (sindéresis) se manifieste. *La parábola del buen samaritano* es, independientemente de nuestras diferencias culturales, la expresióin *universal* de lo que nos hace moralmente humanos. Como dijimos una vez: “… Una persona no puede estar constitutivamente cerrada a su dimensión dialógica, aunque no actualice en su acción moral esta dimensión. En un experimento imaginario, en el que una araña fuera dotada de inteligencia y voluntad, ella sería capaz, obviamente, de tomar conciencia de sí y de razonar instrumentalmente sus planes de dominio del otro, con la tela, de otro que es siempre su víctima; pero su inteligencia la haría concebir también la posibilidad de ayuda: podría concebir, aunque no lo llevara a la acción, la diferencia entre dominar con la tela o ayudar y perdonar; distinguir en el otro la relación ya de víctima, ya de amigo. En ese sentido, la persona, por su inteligencia y voluntad, no puede carecer de esa dimensión dialogal. Solo por ser persona, una persona puede querer libremente el bien del otro. Una araña inteligente y libre destinada necesariamente al dominio de su víctima es una contradicción en términos”[184]. A partir de aquí es fácil entender lo que sigue en el texto de Santo Tomás: “… De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘el bien es lo que todos apetecen’. En consecuencia, el primer precepto de la ley es este: ‘El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse’. Y sobre este se fundan

todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano". Lo tantas veces afirmado, en el sentido de que es imposible conocer la ley natural, no parece ser compatible con las experiencias humanas intersubjetivas más profundas.

6. *Las "tendencias"*

Pero luego viene la otra parte fundamental del texto, donde Santo Tomás afirma que ese único principio se diversifica según las "tendencias" de la naturaleza humana. Ante todo hay que comprender que cuando Santo Tomás habla de "tendencias" se refiere a lo que "es" en el ser humano y por tanto es bueno por ser creado por Dios; la expresión "tendencias hacia el mal" es ajena a la mente de Santo Tomás; en todo caso, él hablaba de las consecuencias del pecado, pero no como tendencias emergentes de la naturaleza humana sino como *defectos* (ya vimos esta cuestión) provenientes de la herida (*privación*) dejada en la naturaleza humana por el pecado.

Hay que tener en cuenta también que se supone que está hablando del ser humano en tanto unidad sustancial, donde el alma es la forma sustancial subsistente del cuerpo, y por lo mismo las potencias vegetativas y sensitivas del ser humano son humanas. La ley natural no es la ética de una autoconciencia autónoma que utiliza al cuerpo como cualquier otra cosa, sino la toma de conciencia de las exigencias de una naturaleza corpórea, que en la intersubjetividad toma conciencia de sus dimensiones espirituales.

Veamos entonces cómo desarrola Santo Tomás este orden de inclinaciones. Ante todo: "… Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por tanto, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como tal debe ser evitado". Esto ya lo hemos visto: el mal moral es el desorden con respecto al fin último del ser humano, que —ya lo hemos visto también— es por un lado el despliegue de sus potencialidades propias, y al mismo tiempo Dios, en cuanto que solo Dios actualiza totalmente a la inteligencia y la voluntad. Y ese despliegue de potencialidades propias tiene que ver con la actualización de capacidades de acción, que implican siempre "tendencias hacia" su fin. "… De aquí —sigue coherentemente Santo Tomás— que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales". Ahora bien: si hacemos una fenomenología de nuestro propio cuerpo, veremos tendencias habitualmente llamadas vegetativas: el despliegue de la vida inherente a todo ser viviente, tenga sensibilidad o intelecto, o no los tenga. Según esto, "… encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e

impide su destrucción". Lo segundo que encontramos es el carácter sexuado de nuestro cuerpo: somos varón o mujer y consiguientemente tenemos una tendencia a unirnos sexualmente con el otro sexo: "… En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. A tenor de esta inclinación, se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes". Finalmente, nos encontramos con nuestras facultades de inteligencia y voluntad, según las cuales buscamos la verdad y el bien. Estas son obviamente especiales por: a) son "específicamente" humanas no porque nuestras potencias vegetativas y sensitivas no sean humanas, sino porque la forma sustancial que les da origen es "racional" en cuanto de esa forma sustancial emerge una inteligencia subsistente, y por tanto esa forma sustancial "racional" es el origen de lo vegetativo y sensitivo *humanos:* comemos, bebemos y nos reproducimos como humanos, en la intersubjetidad, en los mundos de la vida culturales, siendo el acto más importante de la inteligencia la captación del otro en tanto otro; b) la verdad se capta primeramente en la existencia del otro en tanto otro y el bien en la capacidad de distinguir, como ya dijimos, en un acto de empatía y misericordia, al otro en tanto otro y no al otro como instrumento. Ello implica *ipso facto* la toma de conciencia del acto de ser del otro, y por lo mismo nuestra específica apertura a toda verdad. En su época Santo Tomás lo dice así: "… En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto". Muy interesantes los ejemplos que da. "… Buscar la verdad sobre Dios". Me dirán: no todo ser humano se pregunta por Dios. Sí en potencia, en cuanto todo ser humano puede, a diferencia de un animal no humano, hacerse la pregunta por el sentido de su ser y de ahí saltar a las preguntas metafísicas más importantes. Cuando el ser humano busca la verdad, busca a Dios, aunque no lo sepa, porque Dios es la verdad misma. Pero ¿puede un ser humano no buscar la verdad? De hecho, puede, pero ello es privación, porque solo el ser humano, entre todos los corpóreos, tiene la capacidad de buscar la verdad, el sentido y preguntar por el ser…

Y observemos: "… a vivir en sociedad". Ya veremos luego los argumentos de Santo Tomás en pro de la sociabilidad natural del ser humano, pero es interesante que esto lo haya puesto de modo concomitante con el intelecto humano: no solo porque el intelecto humano puede captar las ventajas de vivir en sociedad —tema importantísimo para los preceptos secundarios de la ley natural y para el tema de la propiedad, como veremos después—, sino porque, como vimos, es precisamente por su intelecto como el ser humano puede captar al otro en tanto otro, captando al mismo tiempo en ese "en tanto otro" las exigencias éticas de esa relación.

7. *Preceptos primarios y secundarios de la ley natural*

Pero ley natural, lejos de ser un ladrillo duro y absolutamente inmutable, como a veces se la presenta, es en Santo Tomás algo mucho más elástico de lo que parece. No todos los preceptos de la ley natural tienen la misma jerarquía: están los más directamente relacionados con lo más profundo de la naturaleza humana, y aquellos que, siendo perfectamente conformes con dicha naturaleza, necesitan una especie de premisa adicional, no necesariamente presente siempre en la naturaleza, para poder ser considerados preceptos de la ley natural. A los primeros Santo Tomás los llama preceptos primarios y a los segundos preceptos secundarios. He aquí el texto*: Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patria.*

Esto es: “Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida. Así, todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial, y por consiguiente contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente devolver o retener el depósito”. (I-II, Q. 94, a. 4c).

Analicemos el párrafo: “… Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos”. Como dijimos, la verdad y la rectitud de la

parábola del buen samaritano pueden ser conocidas por todos. Ese "por todos" implica también, con nuestra mayor conciencia histórica, que dicho relato produce siempre un "salto" en cualquier ser humano moralmente predispuesto. Pero "… si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente". Ello es así porque no siempre las conclusiones morales tienen las mismas premisas: la fundamental, la de la naturaleza humana, está siempre, pero otras no siempre lo están. El ejemplo contemporáneo que a mí me parece bueno es el siguiente. "No asesinarás a un inocente" sería un ejemplo de un precepto compartido por todos. Por lo tanto, de ello parece desprenderse inmediatamente que no debo tirar a nadie por una ventana. Pero no es así: no se deduce inmediatamente, sino mediatamente: presupongo una situación en la que el "peso" cuenta. Pero en una estación espacial, donde en una habitación hubiera gravedad artificial y en otra no, y estuvieran conectadas ambas por una ventana, "no tirar a nadie por la ventana" tendría su evidente relación con la gravedad: no tirarás a nadie por la ventana que conecte con un lugar donde haya gravedad. Por tanto, la presencia de la gravedad o no es una premisa auxiliar adicinal para el precepto secundario "no tirarás a nadie por la ventana". (Si no hubiera gravedad, no pasaría de ser una mala broma o una señal de mala educación). El ejemplo de Santo Tomás es "no devolverás el depósito a quien lo reclame para atacar a la patria". Los ejemplos, claro, pueden ser mejores o peores, pero la idea es clara: hay preceptos de derecho natural secundario, porque hay factores de conveniencia a la naturaleza humana no *directamente* implicados en esta última, lo cual no implica que sean solamente circunstanciales. Como veremos luego, las consecuencias de esto en la actual filosofía del derecho, como veremos luego, son importantísimas. Los ejemplos de Santo Tomás son principalmente dos: uno, el matrimonio monogámico, que se explica por la conveniencia para la educación de los hijos, pero que admitió la excepción permitida por Dios sobre la poligamia de antiguos patriarcas; el otro es la propiedad, cuya importancia en los *actuales* debates es indiscutible.

8. *Los cambios en la ley natural*

Como dijimos, lo anterior permite a Santo Tomás trabajar una noción elástica y analógica de la lay natural, y por ello en el art. 5 de I-II Q. 94 explica de qué modo son esos cambios: *Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut*

supra dictum est.

Esto es: “El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción; es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)”.

Observemos: primero por adición, porque la ley divina (los diez mandamientos) o la ley humana pueden añadir disposiciones últiles para la vida humana. “Utiles para la vida humana” implica no directamente deducidas de la naturaleza humana, pero sí convenientes a ella y por tanto “naturales” en este sentido. Esta noción de *conveniencia o utilidad* para la naturaleza humana tiene una profunda importancia en la actual controversia entre consecuencialismo y deontologismo, como veremos después.

Segundo, por sustracción, y por ello las disposiciones de la ley natural “… pueden cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)”. Esto permite explicar disposiciones diversas respecto a la ley y la práctica del matrimonio en el Antiguo y Nuevo Testamento, en el que se vuelve a la situación originaria (“… al principio no era así”) que había sido cambiada “por la dureza del corazón…”.

Pero lo más importante respecto a los debates actuales es la forma como Santo Tomás trata de encontrar la justificación de la propiedad —en su época, la propiedad feudal— según algunos Padres de la Iglesia, parecía ser contraria a la posesión de los bienes en común, considerada por ellos “de ley natural”. En vez de contradecirlos, Santo Tomás aclara: *Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.*

Esto es: “Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe

hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos,* puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidos por la naturaleza, sino introducidos por la razón humana, que los consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición". (I.II, Q. 94, a. 5 ad 3).

Observemos: *dos* motivos hay para considerar algo como ley natural. Uno porque *se deriva* de la naturaleza, otro, porque *no es contradictorio con* ella. Lo segundo abre el ámbito, como decíamos, de todo lo *conveniente* a la naturaleza humana, aunque no sea parte *esencial* de los preceptos *primarios* de la ley natural. Y ese es precisamente el caso de la propiedad, "… puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidos por la naturaleza, sino introducidas por la razón humana, que los consideró útiles para la vida humana". Más allá de la obvia referencia epocal, es obvio que lo que está diciendo es que, aunque cierta forma de propiedad (no común) de los bienes se deduzca directamente de la naturaleza humana, sin embargo la razón puede introducirla *para utilidad* de la vida. Tenemos ahí el típico ejemplo de un precepto secundario de la ley natural, y no circunstancial, pues esa utilidad no se refiere a algo absolutamente contingente, sino a una *relación no arbitraria* con la naturaleza humana. Como decíamos antes, es claro que si no hubiera gravedad no sería asesinato tirar a alguien por la ventana, pero la corporeidad del ser humano y por tanto su "peso" —sea cual fuere la hipótesis científica que lo explique— es algo "casi", aunque no necesariamente, con-natural al ser humano. (Seguiremos con esta cuestión cuando expliquemos la relación entre naturaleza humana, escasez y propiedad).

9. *La ley humana*

Sobre la ley humana, expresamente promulgada por el ser humano, se ha repetido hasta el hartazgo que Santo Tomás dice que no debe contradecir a la ley natural. Ello es obvio. Lo que casi nunca se ha comentado es lo que el autor dice sobre el ámbito de la ley humana, mucho más restringido que el de la ley natural. Tenemos al respecto este notable párrafo: *Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.*

Esto es: "Ahora bien, la ley humana es para una multitud de seres humanos, en la que la

mayor parte son imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solamente los más graves; aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes".

Aquí tenemos varios elementos:

Primero, los destinatarios de la ley humana: "… una multitud de seres humanos, en la que la mayor parte son imperfectos en la virtud". Esto último es importante: "… en la que la mayor parte son imperfectos en la virtud". O sea: Santo Tomás es perfectamente consciente de que la sociedad humana es imperfecta, porque los seres humanos lo son, y también lo es de que las leyes *humanas* no les pueden pedir perfección. De lo cual se deduce algo muy simple: todo intento de utopía, o de hablar de una "civilización cristiana perfecta" con base en el pensamiento de Santo Tomás es una muy incorrecta interpretación del mismo. Por lo demás, es notable la coincidencia con la idea de naturaleza humana que cinco siglos más tarde desarrollarían los autores del iluminismo escocés[185].

Segundo, el ámbito de la ley humana es concéntrico, pero menor, con el de la ley natural. La ley natural, que se extiende a todo el ámbito de las virtudes humanas, prohíbe todos los vicios que se oponen a esas virtudes, pero no la ley humana, dada la imperfección de hecho de sus destinatarios: "… Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos…". Esto implica también la tolerancia de la ley humana: tolera acciones que la ley natural no tolera; y la forma de tolerarlas no es "reglamentando" las moralmente malas, sino sencillamente,callando, no diciendo nada, no prohibiendo, pero no declarando como bueno algo que por ley natural es malo —como, por ejemplo, la prostitución, ejemplo admitido por el propio Santo Tomás—. Por lo tanto, es otra incorrecta intepretación del mismo suponer que todo lo malo, por ser tal, debe ser prohibido por la ley humana: no todo, sino solamente "los vicios más graves: aquellos de los que puede abstenerse la mayoría".

Tercero, otra vez esa noción de utilidad o conveniencia citada anteriormente: "… y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes". Es decir: Santo Tomás tiene clara conciencia de que no prohibir el robo y el hurto implicaría la disolución de los lazos sociales; no así otras conductas, tolerables en vista de la imperfección humana. Esto significa, además, un notable adelanto para su época en la evolución del derecho penal liberal: lo directamente prohibido es aquello que afecta a derechos de terceros, quedando el resto reservado a la intimidad personal. Por supuesto, Santo Tomás agrega "y otras cosas semejantes", aludiendo con ello a una zona gris que en todas las épocas ha existido y que en nuestra época tiene que ver con la moral pública —que remite al tema de los bienes públicos— y en la suya se relacionaba con las exigencias civiles del Sacro Imperio, ya desechadas por la sana laicidad posterior.

Hay algunos intérpretes de Santo Tomás, de tendencia autoritaria, a quienes por respeto no citaré, que nunca citan este párrafo, y si siempre y solamente el párrafo en el que alude al carácter educativo de la ley humana ("… resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud"), haciendo una contraposición entre el "perfeccionismo", según el cual la ley humana tendría como objetivo hacer buenos a los seres humanos, y un supuesto "individualismo", según el cual la función de la ley humana consistiría "solo" en proteger los derechos individuales.

Primero, es incorrecta y sesgada esa interpretación de Santo Tomás, basada solo en ciertas partes de su filosofía del derecho, y no en otras que obviamente deberían haber sido leídas por quienes lo citan y cuya omisión solo es explicable por obsesiones ideológicas.

Segundo, la dialéctica, en sí misma, es innecesaria: la protección de los derechos personales es parte indispensable del bien común, definido como aquello que facilita el desarrollo *y perfeccionamiento* de la persona humana. Además, ese bien común requiere que haya cuestiones toleradas por la ley humana, porque además hay un derecho que hoy es muy importante, el derecho a la intimidad personal[186], que, aunque Santo Tomás no lo haya tratado en su época, no es incompatible con su antropología cristiana.

Tercero, es obvio que lo que la ley humana afirma, se afirma como bueno, y en ese sentido su carácter "educativo" es evidente, pero ello no lleva a que la misma deba abarcarlo *todo*, por los motivos expuestos.

Cuarto, el término utilizado por Santo Tomás para el acto de "proclamación" de la ley humana es "*… ponitur".* Ello no permite inferir si Santo Tomás estaba pensando en lo que hoy llamaríamos el *common law* o la "codificación". creo que ello era ajeno a su época Pero también creo, sin embargo, que las distinciones hechas por Santo Tomás, sobre preceptos primarios y secundarios de la ley natural, y sus consideraciones sobre la tolerancia de la ley humana, son mucho más compatibles con un *common law* evolutivo que con un orden codificado. Mucho más si tomamos en cuenta esta interesante aclaración: *Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos.* Es decir: "Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la gran variedad de las cosas humanas. Y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos". Esta noción de "aplicación" analógica de principios generales es mucho más compatible con un proceso evollutivo de sentencias judiciales que con una codificación unívoca que deje poco margen para que el juez ejercite su prudencia. Por lo demás, queda claro en este párrafo algo que al parecer no lo está tanto entre ciertos católicos integristas: la *esencial opinabilidad* de los *ordenamientos jurídicos concretos* en relación con los principios generales la ley natural, siendo esto último el ámbito más propio de la Doctrina Social de la Iglesia y no los primeros.

10. *¿La ley humana que no es justa no es ley?*

Esta parece ser la interpretación habitual. Debe recordarse, sin embargo, que en el artículo cuarto de la cuestión noventa y seis (art. 4 de la Q. 96) donde se pregunta nada más ni nada menos "si la ley humana puede obligar en el foro de la conciencia", Santo Tomás contesta: *Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Esto es: "Las leyes dadas por el hombre o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan, según aquello de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo".* Que "sean justas e injustas", según Santo Tomás, da la razón a G. J. Bidart Campos, cuando afirma: "… Cuando decimos que es la justicia como valor lo que impregna de juridicidad a la realidad social, no queremos decir que solo sea jurídico lo que es justo, sino que *es jurídico lo que se relaciona con la justicia*, lo que es valorable desde el valor justicia, aunque sea injusto"[187]. Por lo tanto, en el debate con el positivismo jurídico, la clave no es que la ley positivia humana que sea injusta no sea ley, pues como vimos, analógicamente, lo es; la clave no es negar tampoco la lógica formal del derecho, donde "ley" hace referencia a un acto ilícito y una sanción dentro de una estructura jurídica positiva, donde debe haber un axioma jurídico fundamental que dé sentido "lógico" al resto. *La clave es que la justicia está dada por un derecho que deriva de la ley natural, que es independiente de la voluntad arbitraria de los seres humanos*. Esa es la clave de la cuestión.

b. El voluntarismo teológico en el caso del bien moral

De igual modo que en el caso de la filosofía de la naturaleza de Santo Tomás habíamos visto que las cosas físicas no son un títere en manos de Dios, sino que tienen su grado de autonomía relativa, porque su potencia en acto primero depende ontológicamente de su esencia (aunque nuestro conocimiento tenga que ir, la mayor parte de las veces, de su potencia en acto segundo a la conjetura de su esencia), de igual modo, en el caso de la ley natural, no han faltado aquellos que piensan que prácticamente no la hay, porque la ley sería solo un mandato de la ley positiva divina impuesta externamente al ser humano. Por ejemplo, "no matar" sería malo solo porque Dios lo ha prohibido; de lo contrario, podría ser bueno. Pero obviamente no es así. En la voluntad de Dios está crear al ser humano o no; pero, una vez que lo crea, lo hace con una determinada esencia, de la cual dimana la ley natural. Por supuesto, no es una esencia que "determine" al ser humano: es plástica y da lugar a las cuasi-infinitas manifestaciones de las diversas culturas e individualidades; pero precisamente somos tan diferentes por lo que tenemos de iguales: inteligencia y voluntad. Ello es lo que implica que todo ser humano defina su propio proyecto personal; defina, en cierto modo, su existencia y, analógicamente, su naturaleza como individuo, y ello porque despliega uno de los tantos mundos posibles contenidos ya en su naturaleza individual. La ley natural es así un encuadre general que abarca a su vez

el primer mandato de la moral personal: ser fiel a sí mismo, a ese yo interior donde reside la esencia individual.

Todo esto nos lleva al punto tres.

c. La teonomía

De este modo, podemos superar la dicotomía kantiana entre autonomía y heteronomía moral. Tiene razón Kant en que el ser humano maduro descubre en sí mismo su propia ley, que estsa no debe ser impuesta "desde fuera" por premios o castigos, y que *en ese sentido* debe ser cumplida por sí misma, pero ello no niega en absoluto la presencia de un Dios "legislador": porque cuando Dios, en el Antiguo Testamento, entrega las tablas de la ley, en varios de sus mandamientos no está haciendo más que recordar "subdidiariamente" las exigencias de su propia naturaleza a un ser humano que las ha olvidado a causa del pecado original. La ley natural es entonces la propia piel del ser humano; no un mandato externo de Dios a una "casi nada". En este sentido no es autónoma, si por ello se entiende el total rechazo a una ley positiva divina; ni heterónoma, si por ello se entiende recibida de Dios como si la razón humana no pudiera reconocerla y maduramente adoptarla como exigida por su propia naturaleza. Por ello tiene importancia este párrafo de la *Veritatis splendor* de Juan Pablo II (1993): "… La *verdadera autonomía moral* del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: 'Dios impuso al hombre este mandamiento...'» (*Gn* 2, 16). *La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí,* en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Por tanto, la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una *heteronomía,* como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad. En realidad, si heteronomía de la moral significase negación de la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la alianza y de la encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría divina y a la dignidad de la persona humana. Algunos hablan justamente de *teonomía,* o de *teonomía participada,* porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios. Al prohibir al hombre que coma "del árbol de la ciencia del bien y del mal", Dios afirma que el hombre no tiene originariamente este "conocimiento", sino que participa de él solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina, que le manifiestan las exigencias y las llamadas de la sabiduría eterna. Por tanto, la ley debe considerarse como una expresión de la sabiduría divina. Sometiéndose a ella, la libertad se somete a la verdad de la creación. Por esto conviene reconocer en la libertad de la persona humana la imagen y cercanía de Dios, que está "presente en todos" (cf. *Ef* 4, 6); asimismo, conviene proclamar la majestad del Dios del universo y venerar la santidad de la ley de

Dios infinitamente trascendente.*Deus semper maior*[74]. (Párrafo 41)[188]. Esto es: la teonomía sería la superación entre autonomía y heteronomía: teo-nomos, porque es la ley que deriva *de la esencia misma creada por Dios*. Porque es "de la esencia misma", es una autonomía relativa,,; y porque es "creada por Dios", es una heteronomía relativa. Por ello, cuando Juan Pablo II dice "… la libertad se somete a la verdad de la creación", está diciendo: el ser humano descubre cuál es la naturaleza humana creada por Dios y decide libremente seguirla. Puede decidir libremente no seguirla, en cuyo caso la acción es moralmente mala, con un grado de responsabilidad personal que solo Dios conoce.

d. Ley natural, ley de virtudes

Por si no se ha advertido hasta ahora, la ley natural no es en Santo Tomás un conjunto de normas o de mandamientos deducidos de una naturaleza humana *in abstracto*. No solo porque ya hemos visto de qué modo las circunstancias históricas entran en los preceptos secundarios de la ley natural, sino porque Santo Tomás está pensando en las virtudes cardinales y teologales, cualificadas todas por la virtud de la prudencia: en ellas se depliega el contenido de la ley natural en cada caso concreto. Santo Tomás no hace casuística. Pero, además, no necesitaba recordar el contenido específico de la ley natural: ya lo tenía en los diez mandamientos y en su época había ya una suprema instancia de apelación, que era el Pontífice. En la nuestra no puede apelarse a esto como argumento para el no creyente en una sociedad con una sana laicidad y libertad religiosa, pero sí podemos argumentar a favor de no matar, no robar, no mentir, etc., con argumentos que *todos*, creyentes o no, puedan compartir.

Ello nos lleva al punto siguiente.

e. Ley natural y fenomenología

Después de Kant no podemos seguir hablando de ley natural como si sus objeciones a la metafísica que las sustenta no hubieran existido, o como si Kant —tal como en algún manual se pretende— fuera un tonto que "no entiende" a Santo Tomás. No. Hay que comprender históricamente el planteamiento de Kant y entender por tanto su importancia. Kant intenta superar el debate entre empiristas y racionalistas sobre el conocimiento de la esencia (la cosa en sí) como había quedado planteado en términos cartesianos; esto es: en qué medida el sujeto conoce y puede estar seguro del conocimiento del objeto. Pero, como ya dijimos en el anexo 3.1. del libro I, todo eso fue superado por el planteamiento de la intersubjetividad en Husserl. Decíamos entonces:

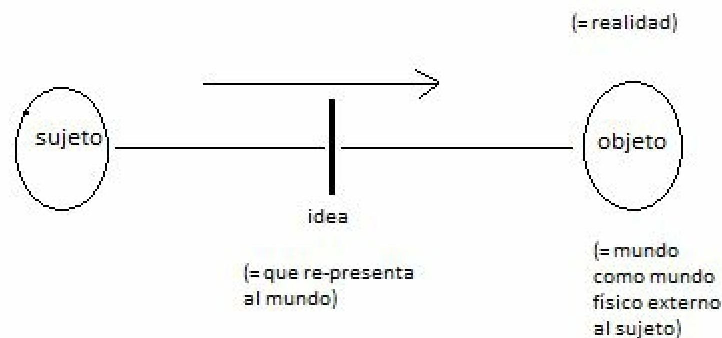
"Se habrá observado que Santo Tomás, cuando habla del conocimiento en Dios —igual que cuando habla del conocimiento en el ser humano— no se plantea el problema del conocimiento como lo hacemos hoy. Él da por supuesto que "hay" conocimiento; no se plantea "el problema" de *cómo o en qué medida y de qué modo el sujeto conoce el objeto, en el sentido del racionalismo y el empirismo posteriores.* Que ese problema haya sido planteado por Descartes es totalmente comprensible: en la época de Descartes

—o como diría Ortega, “en torno a Descartes”—. Pero hoy es cuestión de replantear el problema, que algunos tomistas han asumido e intentado resolver en los términos dejados por Descartes. Esto es: que “la realidad del objeto” es evidente para el sujeto; sea, que no hay necesidad de demostrar que el mundo externo existe. Pero eso sigue el mismo planteamiento.

Es la misma noción de “yo soy” cartesiana la que permitió a Husserl ir hacia el “nosotros somos” de la intersubjetividad y con ello replantear la misma noción de “mundo”. Mundo ya no es la cosa física externa, sino el conjunto de relaciones intersubjetivas en las cuales primariamente vivimos. Esto es: “aquello que primero cae en la inteligencia” es el mundo, como intersubjetividad. Según el famoso ejemplo de Schutz, que es el más didáctico, el ser humano no conoce primariamente los objetos materiales de un aula, un juzgado o una iglesia, sino que lo que vive primariamente es su mundo de la vida; esto es, las relaciones entre las personas que determinan que la realidad vivida sea un juicio, una ceremonia religiosa o una clase, y sin embargo sus elementos materiales —bancos, escritorios, sillas, luz, aire, etc.— pueden ser los mismos. Eso es “ser en el mundo”; y esa *realidad como relaciones entre personas* se fundamenta perfectamente en la noción de persona de Santo Tomás y en la conducta intencional —por un fin— y por consiguiente en los fines de cada interacción social.

Todo esto cambia totalmente la noción de conocimiento y permite comprender por qué Santo Tomás no se plantea como nos lo planteamos hoy: no era necesario. Fue necesario después delsiglo XVI —lo que hizo Decartes fue totalmente comprensible—, pero ya podemos replantear la cuestión; eso sí, manteniendo una sana herencia cartesiana: el yo, que no se abandona, sino que pasa al nosotros.

Esto es: el esquema cartesiano y poscartesiano del conocimiento, asumido hasta por ciertos tomistas, es este:



Este es el esquema que ha originado todos los dolores de cabeza de la filosofía poscartesiana. ¿Cómo sabe el sujeto que el objeto es real? Tiene el famoso “puente”

que cruzar, y en ese puente se encuentra con una supuesta "idea" del objeto que lo representa y entonces nace la típica pregunta: cómo sabemos que la idea representa "verdaderamente" al objeto, que no tiene respuesta así planteada. La realidad se reduce además a la cosa física externa.

En cambio, el mundo como intersubjetividad corta con todo ello:



O sea: la persona está en el mundo (intersubjetivo); "está en", no tiene ningún puente que cruzar y es su vivencia fundamental (= conocimiento, comprensión); no tiene ningún objeto que "representar" *de vuelta.*

Con lo cual todo se replantea nuevamente:

1. lo que antes era sujeto, ahora es persona;
2. lo que antes era objeto, ahora es mundo
3. lo que antes era objetivo, ahora es intersubjetivo;
4. lo que antes era realidad externa, ahora es mundo inter-subjetivo:
5. lo que antes era subjetivo, ahora es personal,

y todo ello, perfectamente fundado en la noción de persona humana de Santo Tomás (que profundizaremos en el comentario al libro II). *Conocer, por tanto, es vivir-en, estar-en, y por lo mismo comprender lo vivido.* Con lo cual se supera hoy el famoso tema de la negación del conocimiento de las esencias según Kant. Dicha negación solo se entiende en el contexto del debate Descartes-Hume-Kant. Por consiguiente, lo que Kant está negando es algo que tiene mucho que ver con la noción de "objeto" en el planteamiento cartesiano y poscartesiano. En dicho planteamiento, el objeto de conocimiento, como res extensa, se matematiza, es cantidad, puede ser "totalmente" conocido según la geometría analítica y, por lo demás, tiene a Dios como su garante de claridad y distinción. Cuando Kant niega todo esto, niega por tanto que haya una "cosa en sí" que pueda conocerse "totalmente".

Cambiando, como vimos, todo esto por el mundo de la vida, la dialéctica entre cosa en sí como objetivo y ser en mí como subjetivo desparece. Ya no hay un sujeto que pueda conocer un objeto que sea independiente del mundo de la vida, y ya no hay un objeto que sea "subjetivizado", como si la realidad desapareciera en las concepciones arbitrarias de un sujeto pensante. Lo que hay es intersubjetividad, en la cual y a partir de la cual las cosas físicas son humanamente conocidas: los artefactos, porque son fruto del mundo intersubjetivo, que es lo mismo que decir cultural; las cosas físicas no humanas, porque son conocidas en y desde esa intersubjetividad; y las conjeturas de la físicia occidental, que son un producto cultural también. Para utilizar un ejemplo que habitualmente utilizo: ¿qué conoce un ser humano del agua? Lo humanamente cognoscible dentro de su intersubjetividad: que moja, que implica sequía o inundación, que sirve para beber, bañarse o lavar, que es aquello sin lo cual hay sed, que es el río Nilo o una botella de agua, que es divina o no, que es H2O o uno de los cuatro elementos. Que sirva para beber y cosas así son las experiencias humanas más simples, con posibilidad de ser compartidas por todos los horizontes humanos. Esto es:



Como se puede observar, algo del agua es humanamente cognoscible (lo que entra dentro de las posibilidades humanas de conocimiento desplegadas en la intersubjetividad) y ese "algo" es el conjunto marcado por la intersección, mientras otros aspectos, fuera de nuestras capacidades humanas de conocimiento, no serán conocidos; *pero el "algo del agua conocido" deriva ontológicamente de lo que el agua es (creada y conocida absolutamente solo por Dios) que no depende a su vez de que sea conocido por el ser humano*. Por tanto se conoce siempre "algo de la esencia": lo humanamente cognoscible, lo cual concuerda con lo que Santo Tomás considera que es el objeto del intelecto humano *en estado de unión con el cuerpo*, la *quiddtas rei materialis,* pero, recalcamos, *en estado de unión con el cuerpo*; cuerpo que, según Santo Tomás, es unión de forma espiritual y materia (veremos eso después), **coincidiendo ello con el "cuerpo viviente" (*leib*) en Husserl y que es esencial para el apercibimiento del otro en tanto otro, o**

sea la intersubjetividad; es decir: que Santo Tomás presupone ya en su momento que las captaciones del intelecto ocurren en situación de intersubjetividad. Todo lo cual, volvemos a decir, supera las negaciones kantianas del conocimiento de la esencia, *a la vez que supera también un realismo de un "objeto"* ***sin*** *inter-subjetividad*". (Fin de cita).

Mutatis mutandis (dado que poníamos el ejemplo del agua), debemos entonces razonar igualmente respecto al conocimiento de "la esencia" del ser humano. ¿Qué conoce el ser humano de sí mismo? Pues su misma experiencia vital en la intersubjetividad. O sea: el mundo de la vida es la clave para el conocimiento de la naturaleza humana, y ello con o sin actitud teorética. Si es con actitud teorética, una vida buena, que capte al otro en tanto otro, es el camino de una antropología filosófica; si es sin actitud teorética, una vida buena, que capte al otro en tanto otro, es el camino para el conocimiento *no* filosófico que todo ser humano tiene —aunque no sin dificultades— de los principios de la moral. Y esto es el "conocimiento de lo humano", que puede estar y ha sido expresado en mitologías, literatura, arte, películas, etc. Allí donde todo ser humano capte la diferencia entre una virtud y su contrario; allí donde todo ser humano capte la diferencia entre la fidelidad y la infidelidad, la lealtad y la traición, la valentía y la cobardía, la compasión y la crueldad, etc., allí está captando, intelectual y volitivamente (con empatía) los primeros principios de su ley natural, *aunque dentro de su circunstancia histórica y por lo mismo dentro de los debates de su circunstancia histórica.* Esta "experiencia de lo humano" se encuentra en muchos filósofos (por ejemplo, los escoceses del s. XVIII, Smith, Ferguson, Hume) aunque no fueran "tomistas", y literaria y artísticamente abarca un largo período, desde la mitología y la literatura griega –por citar lo que conozco- hasta las películas de Woody Allen. Pocos escritores, sin embargo, tienen una comprensión de la naturaleza humana tan literaria como filosófica; Freud fue uno de ellos. En términos académicos, esto ha sido llamado, como ya dijimos, "reducción vital", en sentido fenomenológico, por Francisco Leocata.

Por lo tanto, cuando actualmente, diversas corrientes neopositivistas, analíticas, neokantianas o post-modernas siguen diciendo "la naturaleza humana no se puede conocer", o "la ley natural presupone una metafísica ya perimida" me parece que no han captado este giro fenomenológico de la cuestión.

f. La ley natural y la utilidad social en Mises

Como hemos afirmado en otras oportunidades[189], aunque Ludwig von Mises haya negado, por sus orígenes neokantianos, la ley natural, su noción de utilidad social y su fundamentación de la propiedad son totalmente compatibles con la ley naturtal según Santo Tomás.

Primero, porque es la utilidad social lo que legitima a la propiedad en ambos autores, aunque su situación histórica haya sido diferente. Para Mises, sin propiedad no hay precios, sin precios no hay cálculo económico y entonces la economía es un caos. Luego

lo que legitima la propiedad es su utilidad para el cálculo económico. Lo cual es una forma más avanzada y actual de decir que, como citábamos antes ((I.II, Q. 94, a. 5 ad 3), la propiedad y el reparto de bienes "… fueron introducidas por la razón humana, que los consideró útiles para la vida humana". Esa utilidad, que en tiempos de Santo Tomás se daba con argumentos tales como que cada uno cuida más lo que es propio que lo que es común —lo cual sigue siendo verdadero— en esta época se complementa con los estudios sobre la relación entre propiedad y cálculo económico.

Segundo, porque esa utilidad social es esencial para el derecho natural secundario en Santo Tomás. "… aquellas cosas —dice— sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre". (*Suma contra gentiles*, III, capítulo 129). Por lo tanto, lo que Mises considera "útil a la cooperación social" es análogo a aquellas cosas sin las cuales la sociedad humana no se puede conservar, que en Santo Tomás *tiene carácter de derecho natural secundario*. Secundario, sí, pero no relativo o circunstancial: son cuestiones que siempre están ligadas a la naturaleza social del ser humano. ¿Por qué? Porque Santo Tomás capta la relación no accidental entre naturaleza humana, sociabilidad de la naturaleza humana, división del trabajo y escasez: "El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como el alimento, el vestido y otras semejantes, para lograr todas las cuales no basta un solo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en sociedad" (*Suma contra gentiles* III, capítulo 85). Y esto es muy similar a la diferencia que Mises establece entre competencia biológica y social: mientras que la primera es la que tienen los animales, que por la escasez de recursos luchan a muerte entre sí, el ser humano es capaz de salir de esa lucha mediante su naturaleza racional que advierte las ventajas de la vida social (a la que Mises llama competencia social, que se da mediante el intercambio de bienes y servicios en una cooperación social). Y esto nos permite hacer la analogía entre el ejemplo de la gravedad y la escasez. No sería un precepto de derecho natural secundario "no tirarás a tu semejante por la ventana" si no hubiera gravedad, pero vivimos en un mundo con gravedad y por tanto no se debe tirar al semejante por la ventana. De igual modo, vivimos en un mundo con escasez, para minimzar la cual hay que recurrir a la división del trabajo, el libre intercambio y la propiedad, y por ello esta última es de derecho natural secundario. Si no hubiera escasez, tal vez no habría necesidad de propiedad privada de los medios de producción; pero vivimos en un mundo de escasez: luego…[190].

g. Ley natural y orden espontáneo en Hayek

De igual modo, si bien Hayek, por los mismos motivos (sus orígenes neokantianos) niega la idea de ley natural, sin embargo su idea de orden espontáneo, *considerada en sí misma*, es compatible con la ley natural en Santo Tomás

Primero repasemos un poco el origen de la idea de orden espontáneo en Hayek. El joven Hayek, que simpatizaba con el socialismo, cambió totalmente de posición cuando entendió (1922) la referida demostración misiana de imposibilidad de cálculo económico en el socialismo. Advirtió que en la demostración de Mises estaba implicado algo más general. Allí donde el planificador veía desorden (el mercado), Mises demostró que había orden; esto es, el orden que va del valor de los bienes de consumo al valor de los bienes de producción. Y allí donde el planificador ve orden (la intervención en la economía), Mises demostró hay hay caos, desorden, pues el intento de planificación central, al acabar con la propiedad, termina con los precios, única posibilidad de orden en el mercado.

El primer ensayo en el que Hayek comienza a explicar este tema es "Economics and Knowledge", de 1936[191]. Allí dice a sus colegas economistas que la economía, como ciencia, no debe partir del conocimiento perfecto, sino, muy por el contrario, de la noción de conocimiento disperso, y por tanto imperfecto en oferentes y demandantes. Pero, si es así, ¿cómo puede haber orden entre oferentes y demandantes?

La respuesta de Hayek en este ensayo es que hay oferentes que compensan su conocimiento disperso con la capacidad de aprendizaje; esto es, con la capacidad de suponer cuáles son las necesidades de la demanda y acertar en ello. Pero, ¿cómo puede un oferente saber si está en el camino correcto? Eso lo explica detalladamente en otro artículo, de 1945, "The Use of Knowledge in Society", donde muestra que el medio para ello son los precios, como síntesis de conocimiento disperso. Los movimientos de precios van indicando la escasez relativa a las prioridades de la demanda en el mercado, pero si un oferente no sabe leer (interpretar) esos mensajes (los precios), sus costos se elevan por encima del precio de venta y se funde. De ese modo permanecen en el mercado aquellos que tienen mayor capacidad de aprendizaje de las necesidades (subjetivas) de los consumidores señaladas en los medios.

Esto lo termina de explica en 1946, en "The Meaning of Competition", donde, al mismo tiempo que rechaza el modelo de competencia perfecta, reafirma la libertad de entrada al mercado; esto es, la ausencia de protecciones por parte del gobierno como la condición institucional para que se mantengan en el mercado solo aquellos que tengan capacidad de aprendizaje.

En este sentido vemos que si se dan estas condiciones: a) tendencia al aprendizaje; b) precios libres; c) propiedad y por tanto libre entrada en el mercado, habrá una tendencia a coordinar mejor las expectativas de la oferta con las de la demanda, por medio de los precios. Esa tendencia a una mayor coordinación es *orden* (por un lado), pero observemos que *espontáneo* (por el otro) porque, en la medida que esas condiciones se den, la coordinación entre oferta y demanda no está causada por una sola mente directriz o un conjunto de planificadores, sino precisamente porque no hay una persona o un conjunto de ellas que intenten "ordenar" ese proceso. Si lo hicieran, deberían controlar los precios, y de ese modo, elilminar la única señal de que dispone el mercado para su

coordinación. Entonces, como Mises había explicado, el intento de controlar la economía produce un paradójico caos.

¿Por qué todo eso es compatible *en sí mismo* con la ley natural de Santo Tomás?

Primero: esa tendencia a una mayor coordinación implica una causa final, indispensable en Santo Tomás para la noción de orden. Y esa causa final es justamente una perfecta coordinación entre oferta y demanda, que no se alcanza nunca, pero se mantiene como aquello "a lo que tiende" el proceso de coordinación.

Segundo: si, como vimos, esa coordinación no está planificada por ningún ser humano o grupo de seres humanos en particular, ¿por quién lo está? Hemos visto que, según Santo Tomás, el movimiento de aquellos que carecen de conocimiento está dirigido hacia su fin por Dios, que imprime en los no cognoscentes la tendencia hacia su fin, mediante el despliegue de las potencias de su naturaleza. Analógicamente, Dios ha creado un ser humano tal que, en situaciones de escasez, tiene una tendencia al aprendizaje por medio del comercio con los otros, de lo cual derivan espontáneamente los precios. Entonces, el "autor" no espontáneo del orden espontáneo del mercado es Dios, al haber creado en el ser humano una inteligencia y una voluntad libres que en condiciones de escasez tienden evolutivamente al comercio.

Tercero: hemos visto que esto es totalmente comptatible con la noción de providencia divina, donde el encuentro "casual" entre oferentes y demandantes es no casual en Dios; pero, además, las *consecuencias no intentadas directamente por los seres humanos en sus relaciones comerciales no son casuales*. Al demandar una computadora y comprarla, mi acción directamente intentada es comprar una computadora para uso personal. Pero la consecuencia no directamente intentada ni buscada por mí es que mi acción y millones de acciones humanas similares mantienen en el mercado toda la industria de la computación, y a los precios de venta de las computadoras y el valor de los medios de producción de computadoras. Esas consecuencias no intentadas son parte de la esencia del orden espontáneo, no tienen nada de casual y constituyen el objeto de la ciencia económica: "… The discovery of a regularity in the sequence and interdependence of market phenomena went beyond the limits of the traditional system of learning. It conveyed knowledge which could be regarded neither as logic, mathematics, psychology, physics, nor biology"[192].

Cuarto: hemos visto también que Santo Tomás tuvo en cuenta el tema del conocimiento imperfecto. En el libro III, capítulo 76, afirmaba: "… Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Y esto es así por su condición defectuosa: bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos

no caben en Dios, porque Él conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás, según se demostró (1. 1, c. 48). En consecuencia, Él mismo establece el orden de todo lo singular. Luego su providencia sobre lo singular es inmediata”.

El argumento, como veíamos, se refería a la necesidad que tiene un gobernante humano de delegar funciones, dada la limitación de su conocimiento, delegación que no es necesaria en Dios. Si traducimos esto a nuestra circunstancia actual, correspondería al gobernante la custodia del orden constitucional, en cuya ala se da el orden espontáneo del mercado, que ha sido “delegado” en el libre contrato y los precios precisamente porque la limitación del conocimiento humano no puede suplir al precio como el único indicador que permite coordinar a millones y millones de personas intercambiando bienes y servicios.

Quinto: hemos visto asimismo que la idea de ley natural en Santo Tomás es elástica y evolutiva, debido a la variabilidad de los preceptos secundarios, el ámbito de la ley humana, las circunstancias históricas de los diversos pueblos. Por tanto es totalmente compatible con su pensamiento, aunque él no lo haya dicho explícitamente, la evolución espontánea de los ordenamientos jurídicos que acompañaron a la división del trabajo, el comercio, los contratos libres, los precios, el libre comercio internacional, etc.; y considero que la evolución británica del *common law* fue mucho más fiel a esa evolución de la ley humana, conforme con la ley natural, que las codificaciones francesas, mucho más compatibles en sí mismas con una idea racionalista de ley natural que no es propia de Santo Tomás.

Resumiendo: la cooperación social, el orden espontáneo, y todo lo que ello tiene que ver con la propiedad y el comercio, como forma esencialmente humana de minimizar la escasez, se relacionan directamente con la sociabilidad natural del ser humano y, por ello, con los preceptos secundarios de la ley natural, dado que “…aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”. Esto es particularmente importante hoy en día, donde no se puede separar la ley natural de aquello que sea indispensable para el desarrollo y la lucha contra la pobreza.

Esto nos lleva al punto siguiente.

h. La superación del debate entre deontologistas y consecuencialistas morales.

Como es sabido, después de Kant las diversas filosofías del derecho y filosofías políticas han sido divididas en deontologistas —donde siempre hay algún tipo de principio análogo al categórico kantiano por donde pasa la moral y que no tiene que ver con las consecuencias de las acciones— y consecuencialistas, que es precisamente lo contrario, y donde han sido ubicados los diversos utilitarismos.

Según lo visto, Santo Tomás no es ni una cosa ni la otra, pero no porque su pensamiento no pueda pasar del siglo XIII, sino porque en este caso puede ser precisamente una

superación del debate planteado en términos neokantianos. Como vimos, en Santo Tomás las *consecuencias para la sociabilidad natural del ser humano y por tanto la naturaleza humana* son indispensables al plantear la *ética* de los preceptos secuendarios de la ley natural. Por consiguiente, esa noción de utilidad, de conveniencia, que hay en Santo Tomás, no lo convierte en un utilitarista como hoy se lo entiende, ni su ley natural lo converite en un deontologista, como también se pretende entenderlo. *Se trata de un pensamuiento en el que lo que es conveniente a la sociedad humana forma parte de la ley natural, y esa "conveniencia" no es aleatoria ni circunstancial.* Esto es importantísimo en relación con ciertos debates actuales. Estoy pensando en los socialdemócratas de origen rawlsiano (nos referimos a J. Rawls) "versus" los partidarios del mercado, ya sean chicaguenses o austríacos. No es cuestión de que los primeros consideren que tienen el monopolio de la moral, "porque" no son utilitaristas, mientras los economistas pro mercado critican la "ineficiencia" de la redistribución de la riqueza, porque la respuesta de los socialdemócratas será: la redistribución es justa; si hay algún problema de eficiencia, arréglenlo ustedes, pero la ética es nuestra. Así planteado, el debate es inconmensurable e inconducente. La cuestión es que si el planteamiento socialdemócrata necesitara, indispensablemente, recurrir para sostenerse a la emisión monetaria y al impuesto progresivo a la renta, y ello causara inflación, desinversión y subdesarrollo —esto es, pobreza y miseria—, entonces tal planteamiento *sería inmoral precisamente por su ineficiencia; precisamente porque lleva a la pobreza*.

Pero alguien podría decir: dicho planteamiento convierte también a Santo Tomás en un mero utilitarista, al menos en temas relacionados con la propiedad. Alguien formado en Rothbard o en Nozick podría decirme que la propiedad privada no se fundamenta —aunque Mises piense lo contrario— en su utilidad social, sino que es la misma expansión del espacio personal inviolable. Pero ello nos llevaría al planteamiento de una propiedad como precepto *primario* (y absoluto) de la ley natural, lo cual sería contrario a Santo Tomás y a la Doctrina Social de la Iglesia. ¿Es así?

i. El principio cristiano de no agresión

Contestando a la pregunta anterior, diremos que no, porque "el principio de no agresión" —"no iniciar la fuerza contra otro"— de Rothbard[193] y otros libertarios, que implica que el otro es "dueño de sí mismo", tiene una versión compatible con la ley natural en el judeocristianismo y es como sigue: por un lado, el punto de partida no podría ser más diferente, pues para Rothbard uno mismo es su dueño, pero para la tradición judeocristiana, donde se ubica Santo Tomás, *Dios es el dueño* de cada uno de nosotros, que somos solo adminstradores de los talentos por él recibidos. Pero ello, en la ley humana, con base en la ley natural, implica que, precisamente *porque* Dios es el dueño "del otro", "yo" no puedo avanzar sobre él y viceversa. Por consiguiente, es verdad que yo *no* soy mi dueño, sino solo Dios, *pero precisamente por eso el otro no* puede avanzar sobre mí. Es decir: *la cuestión no es si somos o no dueños de nosotros mismos, sino que no somos dueños de los demás*.

En este sentido, sí se puede decir que cada uno es *ante el otro* dueño de su propio proyecto de vida, de su propia esencia individual, esencia que tiene una esfera invisible que nos rodea y en la que cada persona se expande, y cada uno de los demás puede "penetrar" en la esfera del otro solo con el consentimiento libre y voluntario —que se deriva de la inteligencia y la voluntad— de él, lo cual es otra manera de decir que todos nacemos con el deber originario de respetar la dignidad del otro. En este contexto, sí hay un sentido análogo de propiedad personal ontológicamente más profunda, que se expande "lockianamente" a nuestro cuerpo y al fruto de todos nuestros proyectos personales. Pero esto no implica que el radio *tan* amplio que *debe* tener la propiedad privada *de los medios de producción en el mercado* pueda justificarse *sin* la referencia sanamente utilitaria a la cooperación social y el orden espontáneo, como enseñan Hayek y Mises.

Por eso, en mi artículo "Una renovada visión cristiana de la propiedad personal"[194], yo explicaba que, para fundamentar la libertad religiosa, Benedicto XVI decía: "… El deber de respetar la dignidad de todo ser humano, en el que se refleja la imagen del Creador, comporta como consecuencia que *no se puede disponer libremente de la persona*. Quien tiene mayor poder político, tecnológico o económico no puede aprovecharlo para violar los derechos de los otros menos afortunados. En efecto, la paz se basa en el respeto a los derechos de todos. Consciente de ello, la Iglesia se hace pregonera de los derechos fundamentales de toda persona. En particular, reivindica el respeto de *la vida* y la *libertad religiosa* de todos. El respeto del derecho a la vida en todas sus fases establece un punto firme de importancia decisiva*: la vida es un don que el sujeto no tiene a su entera disposición.* Igualmente, la afirmación del derecho a la libertad religiosa pone de manifiesto la *relación de todo ser humano con un principio trascendente, que lo sustrae de la arbitrariedad del hombre mismo*. El derecho a la vida y a la libre expresión de su fe en Dios no está sometido al poder del hombre. La paz necesita que se establezca *un límite claro entre lo que es y no es disponible*: así se evitan intromisiones inaceptables en el patrimonio de valores que es propio del hombre en cuanto tal"[195]. Obsérvese: "la *relación de todo ser humano con un principio trascendente, que lo sustrae de la arbitrariedad del hombre mismo".*

j. Ley natural, derechos individuales y derecho a la intimidad

Por lo tanto, se ve una vez más que la ley natural es el fundamento de los derechos individuales, incluso de aquellos como la libre asociación, la propiedad y el libre comercio, que son preceptos secundarios de la ley natural. Pero *hoy en día* es muy importante hacer hincapié en el derecho a la intimidad personal, como emergente histórico de la tradición judeocristiana. Ese derecho es precisamente el derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia que, aunque errónea, obliga[196] (*per accidens*), lo cual debe ser respetado por la ley humana. Si ese derecho fuera respetado, sería la solución a una serie de *social issues*, donde los católicos titubean hoy, pidiendo a veces la intervención del gobierno en cuestiones que deben ser libradas a la conciencia personal.

Ejemplos:

1) *El llamado derecho al matrimonio igualitario*. La cuestión es que, sobre todo en las presentes circunstancias históricas, los gobiernos no tienen nada que decir en cuestiones de matrimonio. Por tanto, no debe haber matrimonio civil, con lo cual todos estos debates se terminan *ipso facto*.

2) *El derecho a la objeción de conciencia*, que ahora los católicos están reclamando ante las legislaciones que imponen en materia de salud y educación cuestiones contrarias a la ley natural, como la entiende el Magisterio. La situación es que el gobierno no tiene que establecer contenidos obligatorios ni en materia de salud ni en materia de educación, quedando dichos contenidos dentro de la libertad de enseñanza y la libertad de asociación de instituciones privadas dedicadas a la salud, con lo cual termina el problema.

3) *El derecho al rechazo informado en cuestiones médicas*, con lo cual gran parte de los debates (no todos) sobre la eutanasia quedan también *ipso facto* solucionados.

Por supuesto, en todo aquello que implique violar el derecho a la vida y la libertad de terceros (aborto, trata de blancas, eutanasia como directo asesinato del enfermo), no rige el "derecho a la intimidad". Pero este no implica, como dicen algunos, "privatizar áreas que pertenecen al bien común": es un *non sequitur* suponer que el gobierno debe intervenir "si" algo es apropiado para el bien común. El derecho a la intimidad que proponemos no es para individuos aislados, sino que da lugar a todo tipo de sociedades intermedias, fruto de la libre asociación, un ámbito que tiene una "manifestación pública", pero no estatal. De lo contrario, el gobierno tendría que intervenir en materia religiosa, siendo lo religoso tan importante para el bien común, cuando en realidad todo lo que tiene que hacer es respetar el derecho a la libertad religiosa. Pues bien: con la familia, la educación y la salud pasa igual, lo que da lugar también a una pacífica convivencia entre culturas diferentes, dentro de una misma esfera de gobierno[197], y es totalmente compatible con el ideal judeocristiano de igualdad natural de todos los hombres.

---

89. Capítulo 147: *Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam*. (El hombre necesita el auxilio de Dios para conseguir la bienaventuranza)

1. Contexto

Comenzamos ahora el análisis de una sección especial, dedicada nuevamente al tema de la gracia. Contrariamente a lo que se pueda suponer, no lo hacemos por un interés solamente histórico en la obra de Santo Tomás, sino por su importancia actual para el

reconocimiento racional de la esencia de la actitud verdaderamente religiosa. De la sana distinción entre lo natural y lo sobrenatural se ha pasado a un secularismo práctico, donde esta última dimensión se niega y se considera al cristianismo como una posición moral más: una obra de bien público, que importa por sus valores seculares de solidaridad, y no como una verdadera obra de Dios, que se manifiesta precisamente en el tema de la "gracia". En su época, Santo Tomás afirmaba esto contra el pelagianismo. Pues bien, en nuestra época hay un neopelagianismo práctico, tanto fuera como *entre* los creyentes.

Dedicaremos esta sección a cuatro capítulos (del 147 al 150) y trataremos sus argumentos centrales. En el anexo se subrayará la importancia que todo esto tiene en relación con dos tópicos contemporáneos muy importantes: el diálogo con los hermanos protestantes y el documento papal *Libertatis nuntius*, de 1984, "sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación".

2. Argumento central del capítulo 147

Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur. Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

O sea: "Como por lo dicho anteriormente (c. 112) se ve que la divina providencia gobierna a las criaturas racionales de distinta manera que a las otras cosas, en atención a que por su naturaleza son diferentes de las demás, queda por demostrar que, por

dignidad del fin, la divina providencia les aplica también un género más elevado de gobierno. Pues consta que, en conformidad con su naturaleza, llegan a una participación mayor del fin. Porque, siendo de naturaleza intelectual, pueden alcanzar con su operación la verdad inteligible; lo cual no compete a los seres que carecen de entendimiento. Y así, puesto que por la operación natural llegan a la verdad inteligible, es evidente que Dios las provee de distinta manera que a las otras cosas. Pues al hombre le fueron dados el entendimiento y la razón para que con ellos pudiera discernir e investigar la verdad. Y se le dieron también las potencias sensitivas internas y externas, que le ayudan a investigarla; y el uso del lenguaje, mediante el cual uno puede manifestar a otro la verdad concebida en su entendimiento, para que de este modo se ayuden los hombres mutuamente en el conocimiento de la verdad y en las demás cosas necesarias para la vida, ya que el hombre es "un animal naturalmente social".

Pero, además, el fin último del hombre consiste en cierto conocimiento de la verdad que excede su poder natural; o sea, en ver a la misma verdad primera en sí, según antes se demostró (c. 50). Mas el poder alcanzar un fin que supere la capacidad natural no compete a las criaturas inferiores. Luego es necesario que, en relación con este fin, se establezca la distinta manera de gobernar a los hombres y a las demás criaturas inferiores. Ahora bien, lo que se ordena al fin ha de ser proporcionado con él. Luego si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural, necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural por el que tienda a dicho fin".

El eje central consiste en esto: "… Pero, además, el fin último del hombre consiste en cierto conocimiento de la verdad que excede su poder natural; o sea, en ver a la misma verdad primera en sí, según antes se demostró (c. 50). (*Se refiere a los capítulos ya vistos, donde se demostraba la necesidad de la gracia para que el hombre llegue a su fin último*). "… lo que se ordena al fin ha de ser proporcionado con él": *tiene que haber una analogía de proporción entre lo ordenado al fin y el fin. Pero el fin último del hombre, al ser infinito, excede su naturaleza finita.* "… Luego, si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural…", *"necesita" un auxilio sobrenatural (supernaturale) para llegar a Dios:* "… necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural, por el que tienda a dicho fin". *Esa "necesidad" es de medio;, o sea, es necesario ese auxilio como medio para llegar al fin; no emerge obviamente como algo emanado "necesariamente" de la naturaleza humana (todo lo contrario) y obviamente no da derechos a la creatura, pues lo finito no puede reclamar por sí a lo infinito.*

---

90. Capítulo 148: *Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem*. (El auxilio de la gracia divina no obliga al hombre a la virtud)

Argumento central

Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum: felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute

praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Esto es: "El hombre se ordena al fin por la voluntad, porque el bien y el fin son objeto de la voluntad. Ahora bien, el auxilio divino se nos concede principalmente para que consigamos el fin. Luego este auxilio no excluye de nosotros el acto de la voluntad, sino que lo causa principalmente en nosotros. Por eso dice el Apóstol: 'Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito'. Mas la coacción excluye en nosotros el acto de la voluntad, pues por coacción hacemos lo contrario de lo que queremos. En consecuencia, Dios no nos fuerza con su auxilio a obrar rectamente".

El eje central es esto: "*Luego este auxilio no excluye de nosotros el acto de la voluntad, sino que lo causa principalmente en nosotros*". Lo "causa" en el sentido de que, como vimos, Dios sostiene en el ser a las potencias en acto primero y en acto segundo (concurso), lo cual está implicado en el concurso de este auxilio divino y la conservación y concurso que Dios ejerce en todo operante. Pero ello sería contrario a un acto violento: "*… Mas la coacción excluye en nosotros el acto de la voluntad, pues por coacción hacemos lo contrario de lo que queremos*". Es decir: este auxilio divino cura lo natural y por tanto también de que las tendencias naturales del hombre lleguen a su fin; por consiguiente, no las violenta; no las conduce a algo contrario a su naturaleza, sino que las auxilia en la consecución de su propio fin; se trata de un auxilio sobre la naturaleza, pero no contra la naturaleza; es decir, no es "violento". Por ello "*… Dios no nos fuerza con su auxilio a obrar rectamente*" (donde también se incluye todo lo dicho sobre la armonía de la providencia con el libre albedrío).

---

91. Capítulo 149: *Quod divinum auxilium homo promereri non potest*. (El hombre no puede merecer el auxilio divino)

Argumento central

Merces proportionatur merito: cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Esto es: "La recompensa se proporciona al mérito, cuando en la retribución del premio se observa la igualdad de la justicia. Mas el efecto del auxilio divino –que excede la capacidad natural– no está en proporción con los actos que el hombre produce naturalmente. Por consiguiente, el hombre no puede merecer dicho auxilio con tales

actos”.

O sea: la justicia implica que la recompensa sea proporcional al mérito. Pero ya vimos que no hay proporción entre la naturaleza humana y su fin último, siendo este Dios. O lo que es lo mismo: el ser humano no puede “merecer” lo que excede totalmente su naturaleza. Por ello sigue Santo Tomás: “… Mas el efecto del auxilio divino —que excede la capacidad natural— no está en proporción con los actos que el hombre produce naturalmente”. Y por ello concluye: “… Por consiguiente, el hombre no puede merecer dicho auxilio con tales actos”.

Es interesante tener esto en cuenta en la historia de la salvación. Habiendo sido creado el ser humano en armonía con Dios, tenía todos los dones preternaturales pero no los “merecía”. Cuando los pierde, menos aún “merece” la salvación. Esta viene por un acto total de libérrima misericordia divina (la redención). (Cabe pensar hasta qué punto se ha perdido hoy conciencia de todo esto, y me refiero incluso a los propios creyentes).

---

92. Capítulo 150: *Quod praedictum divinum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens*. (El predicho auxilio divino se llama gracia, y qué es la gracia santificante)

Argumento central

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter gratiae nomen accepit. Unde et apostolus dicit, Rom. 11-6: si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia. Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus: unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam eius habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur. Et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae, et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante, ut supra ostensum est; unde dicitur Sap. 11-25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti. Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter gratia dicitur, non solum quia gratis datur, ut ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo gratus. Unde et apostolus dicit, Ephes. 1-5praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.

Esto es: “Como lo que a uno se le da sin que precedan sus propios méritos se dice que lo

recibe “gratuitamente”, y el auxilio divino que se le da al hombre precede a todo mérito humano, según se demostró (c. prec.), síguese que tal auxilio es dado al hombre gratuitamente; por lo cual recibe oportunísimamente el nombre de “gracia”. Por eso dice el Apóstol: “Pero si por gracia, ya no es por las obras, porque entonces la gracia ya no sería gracia”.

Sin embargo, hay también otra razón por la que este auxilio recibe el nombre de “gracia”. En efecto, se dice que uno es “grato” a otro porque es amado por él; de aquí que se diga también que el amado por otro tiene su “gracia”. Ahora bien, es esencial al amor que quien ama quiera y obre el bien para aquel a quien ama. Y Dios, realmente, quiere y obra el bien para todas las criaturas; pues el mismo ser de la criatura y toda su perfección proceden de Dios, que lo quiere y lo produce, según se demostró (1. 2, c. 15). Por eso se dice: “Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho”. Pero hay que considerar una razón especial del amor divino para con aquellos a quienes auxilia en la consecución del bien que supera el orden de su naturaleza: a saber, la fruición perfecta, no de un bien creado, sino del mismo Dios. En consecuencia, este auxilio se llama oportunísimamente “gracia”, no solo porque se da gratuitamente, según se demostró, sino también porque el hombre, por cierta prerrogativa especial, se hace grato a Dios con dicho auxilio. Y por esta razón dice el Apóstol: “Y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado hijo”.

Como vemos, primero hay un análisis etimológico del término “gracia”: lo gratuito. No es el ser humano el que ha “pagado” por la gracia; la deuda que contrajo por el pecado original es infinita y solo podía ser saldada por lo infinito, y por eso Cristo, Dios hecho hombre, es el que “paga” esa deuda. Este argumento, que viene de San Anselmo, ha sido considerado “jurídico” por varios (Ricoeur, Ratzinger, por ejemplo[198]), pero yo no creo que sea así. Precisamente, dado que el ser humano no podía por su naturaleza finita “pagar su deuda” —esto es, conseguir su redención—, entonces así debería haber permanecido por la sola justicia, si no hubiera sido por la libérrima misericordia de Dios. No es la justicia lo que lleva a la redencíon, sino precisamente la misericordia; el argumento no es jurídico, sino un adentramiento en el misterio de la bondad divina…

En la segunda razón Santo Tomás recuerda que el ser humano es amado por Dios y por tanto “grato” a Él. Pero Santo Tomás advierte que allí también tiene que distinguir entre el Dios que ama “necesariamente” a la creatura *creada, una vez* que la crea, y Dios que “libérrimamente” redime al hombre del pecado. “… En consecuencia, este auxilio se llama oportunísimamente “gracia”, no solo porque se da gratuitamente, según se demostró, sino también porque el hombre, por cierta prerrogativa especial, se hace grato a Dios con dicho auxilio”. La prerrogativa especial es la misericordia redentora de Dios, que es una forma de amor de Dios no necesaria. (Esto es: Dios crea porque quiere crear y entonces quiere a lo creado, pero el ser humano, una vez creado, no necesariamente tiene que ser redimido y en esa forma no necesariamente tiene que ser amado).

Anexos

1. Introducción

Todos estos temas no se han perdido *ad extra* de la Iglesia; no puede perderse lo que nunca se tuvo. El problema es que parecen haberse perdido *ad intra*. Los creyentes viven sin suficiente conciencia de su "haber sido y estar siendo salvados" por Dios y de la presencia milagrosa y cotidiana de la gracia de Dios en sus vidas. Creen que ser un buen cristiano es ser una buena persona, como si la práctica religiosa fuera una virtud más, como cualquier otra. Ese pelagianismo conduce obviamente a un fariseísmo, donde los creyentes dividen a las personas en buenas (ellos) y malas ("los malos"), y a una falta total de humildad como la humildad del publicano ("ten piedad de mí, que soy un pecador"). Esto porque, a la vez, no se tiene conciencia del pecado original ni de lo grave que es. No se cree realmente en que nos afecta *personalmente* y en que por tanto somos realmente pecadores. Como bien dice Edith Stein[199], esa conciencia renace cuando tenemos la experiencia de la mujer adúltura, donde nadie se atreve a tirar la primera piedra. Por eso el que realmente cree no se cree superior; simplemente, se sabe un ladrón redimido, en todo caso del lado del buen ladrón, que ha recibido el perdón de Dios. Para el cristiano, la cuestión no es si es bueno o malo, sino si está arrepentido o no. Y este "creer realmente" también es algo que viene de la gracia de Dios.

Por ello sigue siendo tan difícil al "cristiano" serlo. La prueba existencial es lo difícil que nos es perdonar y perdonarnos. Esto es así porque no se cree realmente. "… Si supieras quién te pide de beber…". Pero ahí está el misterio entre la gracia y la libertad: porque ese creer realmente y perdonar —reitero— también viene de la gracia de Dios.

Dos temas, uno para bien, otro para mal, tienen que ver con el hombre de hoy, además de lo anterior.

2. El diálogo con nuestros hermanos protestantes

Todos sabemos que en el siglo XVI católicos y luteranos tuvieron como punto teológico de discordia si el ser humano se salvaba por la fe o también por las obras, como si la primera dependiera de la gracia de Dios, pero "no tanto" las segundas. Esa diferencia no tiene razón de ser. Las "obras" del que recibe la Fe ya son las obras de quien recibe la fe, la esperanza y la caridad, y por tanto todas las obras del creyente son meritorias, porque, si están en el orden de la caridad, son fruto de la gracia y por eso son "meritorias". Puede haber actos moralmente buenos sin la gracia, pero no son meritorios. Que esos actos buenos sean tenidos en cuenta por Dios dependerá de la búsqueda sincera de la verdad por parte de quien carece de la gracia de Dios, búsqueda que ya está dentro de una gracia actual.

Por tanto, a estas alturas, el tema de la gracia iguala a protestantes y católicos no en algo periférico, sino en algo fundamental, sobre todo al lado de ese pelagianismo práctico en el que viven muchos cristianos, ya sea por falta de fe, o por la falta de formación que los hace caer en los diversos neo-gnosticismos de la *new age*. Cuando decimos “protestantes” nos referimos a los originados en esta tradición luterana. Esto se ve claramente en la “Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”, que el Vaticano firmó con teólogos luteranos en 1999[200]. En relación con lo visto y con lo que estamos diciendo, reproduciremos algunos párrafos:

“… 15. En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, en la cual compartimos mediante el Espíritu Santo, conformes con la voluntad del Padre. *Juntos confesamos: «Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro*, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras».[11] 16. Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. *Solo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe.* La fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en palabra y sacramento en la comunidad de creyentes y que, a la vez, les conduce a la renovación de su vida, que Dios habrá de consumar en la vida eterna. 17. También compartimos la convicción de que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo: *Nos dice que en cuanto pecadores nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe, y nunca por mérito propio cualquiera que este sea*”.

Como vemos, estos pasajes (ver sobre todo las partes subrayadas) muestran claramente el acuerdo fundamental sobre el carácter gratuito de la salvación del hombre, fruto de la gracia de Dios. Sobre el famoso tema de la fe y las obras, se aclara:

“… 37. *Juntos confesamos que las buenas obras —una vida cristiana de fe, esperanza y amor— surgen después de la justificación y son fruto de ella*. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor. 38. Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión en Cristo. *Cuando los católicos afirman el carácter «meritorio» de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre*

es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humano por sus actos. 39. Los luteranos también sustentan el concepto de preservar la gracia y de crecer en gracia y fe, haciendo hincapié en que la justicia en cuanto ser aceptado por Dios y compartir la justicia de Cristo es siempre completa. Asimismo, declaran que puede haber crecimiento por su incidencia en la vida cristiana. *Cuando consideran que las buenas obras del cristiano son frutos y señales de la justificación y no de los propios 'méritos', también entienden por ello que, conforme al Nuevo Testamento, la vida eterna es una 'recompensa' inmerecida en el sentido del cumplimiento de la promesa de Dios al creyente*. (Véanse fuentes de la sección 4.7)."

Finalmente, sobre el misterio de la relación entre libertad y gracia:

"… 20. Cuando los católicos afirman que el ser humano 'coopera', aceptando la acción justificadora de Dios, *consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana*. 21. Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación, porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. *Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia*, pero aseveran que solo puede recibir la justificación *pasivamente*, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la palabra de Dios".

Esto es totalmente compatible con todo lo que hemos visto sobre el tema de providencia, libre albedrío y gracia en Santo Tomás. La reflexión adicional es: si esto es así, ¿por qué seguimos separados? Todo el justificado enojo de Lutero contra Roma se hubiera manejado de otro modo con los usos actuales de la Iglesia actual y se habrían impedido las exageraciones doctrinales en las que Lutero habría incurrido. (En principio, negación del libre albedrío, corrupción total de la naturaleza humana después del pecado, negación de la transubstanciación, negación del primado de Pedro y de seis de los siete sacramentos). Quiero decir: todo ello no fue la esencia de lo bueno de Lutero. Lo bueno de Lutero fue su rechazo a la corrupción dentro de Roma y un recordatorio de la primacía de la gracia, como buen monje agustino. Si las cosas se hubieran manejado de otro modo, Lutero habría sido hoy uno de los grandes reformadores católicos, como en su momento lo fueron San Francisco y Santo Domingo. Y en la Iglesia sí se puede volver al pasado: porque, si hay acuerdo en lo fundamental, no hay motivo para estar separados. ¿Cuál es el problema del libre albedrío, en la medida que esta declaración conjunta lo afirma? ¿Cuál es el problema con la transubstanciación? Es totalmente razonable que Cristo haya querido estar realmente con nosotros siempre, mediante la renovación incruenta de su sacrificio. ¿Cuáles son los problemas de los cinco sacramentos restantes? Corresponden precisamente al desarrollo de la vida de la gracia, gracia sin la cual no hay cristianismo. ¿Cuál es el problema con el orden sagrado? Precisamente la *participación* en la gracia de ser sacerdote, profeta y rey de Jesucristo no lo niega como único mediador entre Dios y los hombres, porque ese único mediador

hace participar realmente en la gracia de su mediación y de ese modo muestra la necesidad de su gracia. ¿Cuál es el problema, entonces, con el sacramento de la reconciliación? Por lo demás, la sabiduría psicológica de ese sacramento es única: el creyente es el que se acusa a sí mismo, nadie lo acusa de nada sino él; el sacerdote lo puede salvar de un falso escrúpulo y evita (justamente) que el creyente tenga la tentación de autosalvarse a sí mismo en un diálogo secreto con Dios que, dada la naturaleza humana, da para todos los autoengaños posibles. Por lo demás, la reconciliación muestra más la necesidad de la gracia, no porque rechace las sanas y necesarias terapias psicológicas, sino porque es una muestra de que de ellas *no* puede surgir la gracia de Dios. Y de la confirmación, la unción y la extraunción, ni qué hablar como vivencias permanentes de la gracia de Dios en toda la vida del cristiano….

Lo que quiero decir es esto: de la necesidad de la gracia para la salvación, tema común a católicos y luteranos, surgen "como el valle de la montaña" los otros seis sacramentos, porque ellos son los medios precisamente para la recepción de la gracia, dejando en las manos de Dios, como es obvio, los medios extraordinarios para su recepción, pero, sea de un modo o de otro, la gracia siempre es necesaria…

Finalmente, ¿cuál es el problema con el primado de Pedro? *Es totalmente razonable que Jesucristo dejara una hermenéutica sobrenatural de las Escrituras*, porque, de no ser así, habría tantos cristianismos como cristianos. Más allá de esto, si los católicos han exagerado y abusado de la infalibilidad pontificia, es problema nuestro, de los católicos, y no de los protestantes, que cuanto más rápído resolvamos nosotros más rápido podrán ellos verlo claro; pero lamentablemente creo que pasará mucho tiempo antes de que los católicos dejemos de ver en Pedro un monarca temporal absoluto, que tiene que hablar, decir, hacer y deshacer absoluta y directamente sobree toda cuestión humana que pueda surgir. Lo que quiero decir es esto: no hay motivos para estar separados, más allá de un pasado que no se puede negar, pero sí curar. Y los católicos haríamos bien en recordar, como sucede en Hechos, 15, que "… el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido no poneros ninguna carga más que estas imprescindibles…". Haríamos bien, por tanto, en revisar si no deberíamos liberarnos de algunos lastres históricos que no forman parte del *depositum fidei* y que son un escándalo para la unidad de los cristianos… Cuando algunos católicos dejen de hablar del Sacro Imperio, como un añorado dogma de fe, y otros de estatismo, como un autoritario dogma de fe… Cuando los católicos hayamos madurado todo esto…, entonces tal vez demos un paso adelante en la unión con los demás cristianos.

3. La declaración *Libertatis nuntius* "sobre algunos aspectos de la teología de la liberación"

Uno de los síntomas donde más se ha visto esta carencia del sentido de la gracia es en algunos aspectos de la teología de la liberación, a la que se refiere el documento *Libertatis nuntius* (1984)[201]. Me expreso así, porque sé que hay muchas corrientes y

cada uno sabrá en su honestidad intelectual lo que le toca. El problema principal de *esta* teología de la liberación no fue tanto su ingenua aceptación de Marx —cosa grave, por supuesto—, sobre la cual yo me he extendido suficientemente en otros escritos, como para que se me acuse de minimizar el tema[202]. Pero el problema teológico de fondo se venía gestando hace tiempo y hubiera afectado a un no marxista también. El asunto fue la negación de la *distinción* entre lo natural y lo sobrenatural. Claro que si la crítica fue hacia un excesivo racionalismo escolástico en tanto una excesiva separación entre ambas esferas, la crítica es válida. De algún modo ya hemos visto qué significa que lo sobrenatural supone lo natural y lo eleva: no que se le agrega a lo natural —quedando lo mismo— una dimensión adicional, sino que *cura* a la naturaleza caída, siendo esta la única forma como la naturaleza humana en cuanto tal llegue a la plenitud.

Por lo tanto, de igual modo que de la naturaleza humana caída no puede surgir la gracia de Dios, tampoco del progreso de la historia humana, de la solución de las injusticias, de la liberación de las opresiones temporales surge la redención del pecado, aunque esa liberación esté "desmarxistizada". De la historia humana no surge la historia de la salvación, excepto que, precisamente, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se haya borrado, porque toda lucha por la liberación de estructuras tiránicas es vista ya como salvífica en sí misma. Ello es ignorar la diferencia entre una acción moralmente buena —posible incluso después del pecado original— y una meritoria. De los solos esfuerzos humanos por el progreso de los pueblos —siempre limitado, nunca pleno— no surge la gracia de Dios. Y eso es algo que el documento *Libertatis nuntius* destaca permanentemente: "… No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las 'estructuras' económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un 'hombre nuevo' dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes. Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades, que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes que causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes[13]" (15). "… En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella solo una realidad interior de la historia, que obedece también a las leyes que se supone dirigen el devenir histórico en su inmanencia. Esta reducción vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe. Igualmente se niega que tenga todavía sentido la participación en la misma mesa eucarística de cristianos que por otra parte pertenecen a clases opuestas (IX, 8). "… La nueva *hermenéutica* inscrita en las 'teologías de la liberación' conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura. Por tanto, se da mayor importancia al acontecimiento del *Éxodo*, en cuanto que es liberación de la esclavitud política. Se propone igualmente una lectura política del *Magnificat.* El error no está aquí en prestarle atención a una dimensión política de los relatos bíblicos, sino en hacer de esta dimensión la dimensión principal y exclusiva, que conduce a una lectura reductora de la Escritura.

Igualmente, se sitúa en la perspectiva de un mesianismo temporal, que es una de las expresiones más radicales de la secularización del reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana." (X, 5,6). "… Igualmente es una ilusión mortal creer que las nuevas estructuras por sí mismas darán origen a un 'hombre nuevo', en el sentido de la verdad del hombre. El cristiano no puede desconocer que el Espíritu Santo, que nos ha sido dado, es la fuente de toda verdadera novedad y que Dios es el Señor de la historia" (XI, 9).

Ese es por tanto el problema. Si alguien, partidario de la economía de mercado, hubiera dicho que ese sistema es el origen de la redención del ser humano, habría cometido el mismo error.

Pero ¿y al revés? ¿Y si alguien afirma que desde la revelación sobrenatural del Evangelio hay consecuencias sociales, no sería ello correcto? ¿Y no sería un modo de absorber legítimamente el orden temporal en el orden sobrenatural, haciendo con ello que la distinción no tenga efectos prácticos?

Es que es verdad que la revelación cristiana tiene efectos temporales, pero no son estructuras sociales *directamente reveladas*, ni tampoco una revolución *inmediata* que Cristo explícitamente rechazó (esa fue la diferencia con los zelotes[203]), sino que se trata de los *efectos temporales de la liberación del pecado*. Un corazón curado por la caridad, busca la justicia, y ello se traduce en la historia humana. De hecho, todo lo que llamamos civilización Occidental no se hubiera dado sin la revelación cristiana. Pero: a) no es función de la jerarquía de la Iglesia ocuparse *directamente* de esas transformaciones; b) sí es función *directa* de los *laicos*; c) están abiertas dichas transformaciones a la sana diversidad que surge de la diferente aplicación de principios universales a situaciones históricas diferentes, ámbito opinable en relación al *depositum fidei* y que por ello, con mucha más razón, corresponde a los laicos en tanto habitantes legítimos de los mundos temporales. Tiene razón, entonces, el *Compendio de doctrina social de la Iglesia* cuando afirma que lo natural no es un espacio donde lo sobrenatural se detiene[204]. Lo sobrenatural cura lo natural, a nivel social incluso, pero esa sana "penetración" del cristianismo en lo temporal es a través de la aplicación de ciertos principios universales a estructuras temporales contingentes, no reveladas y, por consiguiente, tal "aplicación" tiene su margen de opinabilidad. Cuando decimos "no reveladas" decimos "no directamente", y ello incluye que no son ámbitos directamente "sacros". De lo contrario, ¿dónde quedaría la "legítima autonomía" de lo temporal? "… Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad" (León XIII, *Immortale Dei*, 1885, 6)[205]. La autoridad legítima está causada por Dios, desde luego, como todo lo

moralmente bueno participa de Dios, pero las autoridades humanas no son lo mismo que las autoridades sobrenaturales de la Iglesia y se encuentran además abiertas a las diversidades históricas de los regímenes políticos. Si no se tiene todo esto en cuenta, se cae en un clericalismo, en un integrismo que niega la justa autonomía de lo temporal y la opinabilidad en relación con la fe de gran parte de las cuestiones sociales, cuyos interrogantes deben ser respondidos por los laicos en su propio terreno sin que quede comprometida la autoridad sobrenatural de la jerarquía en esos pronunciamientos. Y no estamos hablando de siglos atrás: sigue sucediendo en los clericalismos tanto de izquierda como de derecha a los cuales tanto protestantes como católicos son muy afectos, y dentro de estos últimos lo han hecho y siguen haciendo tanto la jerarquía como los laicos. De todos modos, la sana secularización dentro de la enseñanza sSocial de la Iglesia ya ha quedado ya oficialmente escrita en el Concilio Vaticano II. Un proceso similar debería producirse entre nuestros hermanos islámicos.

---

93. Capítulo 163: *De praedestinatione, reprobatione, et electione divina*. (Predestinación, reprobación y elección divina)

1. Contexto

Finalmente, en este capítulo, como en los dos anteriores, Santo Tomás aborda el tema de la predestinación, misterio revelado que toca las llagas de toda la relación entre gracia y libertad. Lo hace de manera muy lacónica, como no podía ser de otro modo, remitiendo a todo lo dicho ya respecto a providencia, contingencia y libertad.

2. Argumento central

Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Esto es: "Así, pues, se ve que la predestinación y la elección y la reprobación son como partes de la divina providencia, puesto que los hombres son ordenados al fin último por la divina providencia. Y se puede demostrar que la predestinación y la elección no implican necesidad por las mismas razones con que antes se probó, que la divina providencia no quita la contingencia de las cosas".

Es decir: La providencia divina, que incluye la gracia de Dios, no quita la contingencia de las cosas, ni la casualidad, ni el libre albedrío, porque en este último caso, en la medida

que el libre albedrío *no* implique la *necessitas* *consecuentis*, como hemos visto, no por ello niega la *necessitas* *consecuentiae*, *necessitas* desde la cual se entiende la infalibilidad de la divina providencia (III, capítulo 94) a la vez que la *no* necesidad "en sí" del consecuente ("Sócrates está sentado").

3. Anexo. Vida interior

Es claro que sería contrario a la fe afirmar una predestinación negativa necesaria y absoluta, por lo ya visto. Para el hombre de hoy esto significa: Dios no te rechaza si tú no lo rechazas a Él, en un terrible y misterioso momento donde "dices no" a su gracia. La pregunta es: "¿Cuándo, Dios, te he dicho que no?", y la respuesta conduce a todo el análisis de la vida interior.

IV. LIBRO CUARTO

1. Introducción

El lector se preguntará por qué emprendo la tarea de comentar este cuarto libro de la *Suma contra gentiles*, dado que se trata de una cuestión "de teología" y yo no soy teólogo. La pregunta es totalmente razonable y también es cierto que yo no soy teólogo en el sentido académico actual. Por tanto, no es mi intención tratar ningún tema teológico al comentar este libro cuarto, ni introducirme en ninguna de las controversias teológicas actuales.

Entonces debo aclarar cuál es la razón de que comente también esta parte del libro.

Recordará el lector la introducción que escribí alprincipio, donde afirmaba enfáticamente la relación entre razón y fe, en términos de San Agustín: "creo para entender y entiendo para creer". Es desde esa perspectiva que toda la *Suma contra gentiles* es una unidad y va más allá de nuestras clasificaciones académicas actuales, igual que toda la obra de Santo Tomás. Pero, además, hay un punto muy importante que me gustaría enfatizar. En un discurso que pronunció en Ratisbona en el 2006[206], Benedicto XVI se refirió a las críticas que ha recibido un supuesto proceso de "helenización" del cristianismo, como si sus explicaciones teológicas estuvieran irremediablemente afectadas por categorías griegas que serían incomunicables a otras culturas, con lo cual el cristianismo habría perdido su contacto con las fuentes bíblicas originarias y su posibilidad de predicación universal. En efecto, Benedicto XVI dijo: "… A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana, se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos". Y continúa: "… La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI". (Esto último es muy importante: recordemos los fuertes lazos del último Heidegger con Lutero y la mística renana interpretada desde esto último).

Sigue Benedicto con la teología liberal de los siglos XIX y XX y con el iluminismo positivista, como segundo y tercer paso de la "deshelenización", pero esto excede ya nuestras humildes intenciones. La cuestión es que es muy común hoy la crítica a la tarea de toda la escolástica como inmersa en categorías griegas que serían falsas o desactualizadas respecto de la evolución de la ciencia y la filosofía, incomunicables con otras culturas, desarraigadas del espíritu originario de las Sagradas Escrituras, ya sistematizadas de modo unívoco e incluso contrario al mismo Santo Tomás por ciertos escolásticos del siglo XVI.

En esto último —el racionalismo del siglo XVI— puede haber mucho de verdad. Lo demás no se sostiene, creemos, si reflexionamos sobre qué significó el encuentro de horizontes entre el judeocristianismo y la filosofía griega, en términos de Gadamer y Husserl.

Un encuentro de horizontes no es una superación en sentido dialécticohegeliano, ni un marco de límites o negociación, ni la desaparición de un horizonte a costa del otro, ni una interpretación que caiga en el sincretismo o en el mantenimiento de un juego de lenguaje, con un cambio abosolutamente diferente de significado. Un encuentro de horizontes es un diálogo, en el que los interlocutores intentan, por un lado, comprenderse mutuamente, incluso en lo que difieren, y por el otro, encontrar un punto en común que los una. Para Gadamer, ese encuentro de horizontes, aunque dificil, es siempre posible, porque *lo humano* está siempre manifiesto en cada horizonte cultural.

Cuando el judeocristianismo se encontró con la filosofía griega, un resultado podría haber sido el rechazo total, un choque de horizontes o un malentendido absoluto. Pero no. No fue así, porque el judeocristianismo, a diferencia de la primera etapa de la historia de la salvación, debía "salir al mundo" a predicar la palabra de Dios *a todos*. Debía, por tanto, hablar con todos, y para eso se dispuso: uno, "a dar razones de la propia esperanza"; dos, a hablar con los demás con una esperanza presupuesta: que hay en el otro una razón común a la propia, en la que podemos encontrarnos. La experiencia de San Pablo en el areópago, lejos de desanimarlo, lo confirmó en esta misión universal.

Pero para ello el cristianismo no tuvo que forzar nada del Antiguo Testamento, porque en la misma noción de creación, de un Dios único, creador del mundo y distinto del mundo, que además es Dios Padre que habla con su pueblo, hay ya una desmitificación, como dice Ratzinger[207]; un cierto iluminismo "racional"; una "razón" que choca contra el politeísmo y el animismo de otras culturas y mitologías antiguas, que por ello no pudieron penetrar nunca en la piel firme del judaísmo del Antiguo Testamento, una piel firme que es razón: es la razón de la causa que remite al misterio de la Creación; la razón de la sabiduría de los profetas y de los libros sapienciales; la razón que se consuma en la fe de María, de los pobres de Yahvé, cuando pregunta "cómo puede ser esto".

Que *esa* cultura judía haya sido llevada *a su culminación* con Cristo, que envía a sus discípulos "a todos los pueblos", y no para que choque, sino para que intente un diálogo, con lo mejor de la razón griega, *no es por tanto ninguna casualidad*. Ambos horizontes se encontraron con algo extraordinario que tenían en común: la razón humana a la escucha de la verdad. Esa razón confía a su vez, ya *ab initio*, que "los pueblos" tienen todos una razón en común para comprender el mensaje cristiano, aunque esa razón deba ser curada del pecado original y se encuentre particularizada, como todo en lo humano, por su *historicidad*, que no niega ni relativiza, sino que *expresa la riqueza de lo humano a través de su despliegue en los mundos de la vida.*

Por ello, cuando desde el cristianismo se reinterpretan nociones como causa, uno,

sustancia, relación, participación, etc., cuando se fusiona todo ello en un “eslabón participativo de sentido”, *no por ello se las “cubre” con algo totalmente diferente ni tampoco se las mantiene igual*. Entra en juego *el significado análogo* que todo tiene una vez que se tiene que poner “en-común-con” algo distinto. Así, la sustancia individual de la cual hablaba Aristóteles se convierte en la cosa *creada*; la causa, de vuelta en participación y la participación en creación; la unidad es la no-diversidad de lo no-finito; la esencia, en el grado de ser de la creatura; y así sucesivamente. *Ello no borra lo esencial de esas nociones ni las convierte en algo totalmente nuevo: al contrario, las lleva a su sentido análogo más universal y más comunicable a diversos pueblos y culturas*. Que esto requiera salir de la univocidad de los libros de texto; que requiera sensibilidad histórica, perspicacia cultural y empatía comunicativa, no hay duda de ello, *pero que todo ello implique que no haya una razón universal no solo es falso, sino todo lo contrario*, porque esa razón universal vive en cada una de las nociones culturales que hacen a lo más profundo de lo humano del mundo vida de un pueblo. Si yo comienzo a comunicarme con un sintoísta mediante la noción de *padre,* ni él ni yo renunciamos a lo más íntimo. Al contrario: hemos encontrado el túnel hermenéutico Eisntein-Rosen; el lugar donde curvamos totalmente nuestros espacios-tiempos culturales, y no solo ya no tenemos que recorrer millones de años luz históricos para encontrarnos, sino que nos vemos uno al otro en un portal de sentido donde el Dios de Israel se revela como el Dios de la espiritualidad más profunda de aquel que con milagrosa devoción se inclina ante la estatuilla de su padre. *No por casualidad todas las nociones racionales que Santo Tomás maneja encuentran* ***su significado más alto en lo más comunicable*** *con todas las personas de diversos pueblos: el padre, el hijo y el amor entre ambos*.

De acuerdo con todo lo que acabamos de decir, la intención de comentar el libro IV es por consiguiente doble:

a) Profundizar en la relación entre razón y fe, ya encaminada en los tres primeros libros;

b) mostrar que las nociones “filosóficas” que Santo Tomás utilizó en los tres primeros libros no solo son adecuadas para tratar los misterios de la Trinidad y la Encarnación, sino que en ese tratamiento encuentran su sentido más universal, donde más se “vive” la diferencia entre misterio y absurdo, savia del “creo para entender y entiendo para creer”.

Por último, una aclaración sobre la metodología: primero, elegiremos solamente los capítulos que traten de la Trinidad y la Encarnación, dado que nuestro objetivo es poner un ejemplo sobre cómo fructifican en Santo Tomás los objetivos a y b; segundo, dado que el contexto histórico ya está claro, pasaremos en cada caso al argumento central del capítulo, donde encontraremos el significado analogante de las diversas nociones utilizadas por Santo Tomás.

94. Capítulo XI*: Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de filio Dei dicuntur in Scripturis.* (Cómo ha de entenderse la generación en Dios y lo que se dice en la Escritura sobre el Hijo de Dios)

1. Argumento central

Después de haber afirmado, por el testimonio de las Sagradas Escrituras, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, Santo Tomás se pregunta en este capítulo de qué modo puede entenderse que el Hijo es "generado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre"[208].

Para ello recorre el siguiente camino:

1. Primero, parte de una premisa mayor, neoplatónica-cristiana:

Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

Esto es: "Ahora debemos tomar como punto de partida (c. prec., fin.) que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana". Se advierte en el texto la permanente concepción ordenada, graduada, del universo en Santo Tomás, cosa que toma del Pseudo Dionisio, con un notable término neoplatónico, "emanar" (el mismo —*emanatio*— que había utilizado en la *Suma teológica* para hablar de creación), término en este caso —como veremos— más abarcador que el de creación. O sea: hay en los diversos grados de ser diversos modos de emanación, y cuanto más alto, más "íntimo" esto es, más "interior"; inmanente, en cuanto *no* es emanación de algo que quede *fuera* de la naturaleza emanante.

2. Luego relaciona *emanatio* con los diversos grados de vida.

De igual modo que en la *Suma teológica* (I, Q. 18, a. 3), Santo Tomás parte de una noción general de vida (lo que obra por sí mismo), inspirada en Aristóteles (lo que se mueve por sí mismo, no por otro). De vuelta, la usa para algo que el Aristóteles biólogo no hubiera sospechado: el Dios creador judeocristiano. Los diversos grados de vida no solo, de algún modo, "se mueven por sí mismos", aludiendo con esto a lo que hoy, de acuerdo con nuestras conjeturas no falsadas hasta el momento, llamamos metabolismo, sino que se van reproduciendo, donde Santo Tomás ve nuevamente el término *emanatio*. Santo Tomás tiene que llegar —ampliando al máximo la analogía de las nociones involucradas— a que hay vida en Dios, cosa fácil si, en vez de poner el significado analogante de vida en los vivientes habituales, lo ponemos en las operaciones inmanentes de intelecto y voluntad, donde, entonces, en Dios habría vida máxima, pues Dios "es"

entender y amar. El asunto es cómo aplicar *emanatio* superando a su vez el carácter "causado" de la creatura. Para ello Santo Tomás va paso por paso. En este proceso va de las operaciones inmanentes de intelecto y voluntad a Dios: ... *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.*

Esto es: "Hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque este vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible, como consta por lo dicho (1. 2, c. 60). Por eso la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse —porque se conoce en sí mismo — es más perfecta (Ibíd., c. 96 ss.). A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho (Ibíd., capítulo 52). Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró (1. 1, c. 45); y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia".

O sea: Como habíamos dicho, "hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque este vuelve sobre sí mismo y puede entenderse". Pero advierte: "… No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados". De abajo para arriba, primero tenemos el caso del ser humano: "… aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible, como consta por lo dicho". Esto es: el ser humano se conoce a sí mismo, tiene su *cogito*, sabe que existe y entiende que entiende, pero, como comprobamos cuando vimos el libro II, todo ello en concurso con la sensibilidad, que le proporciona una imagen sensible del otro en tanto otro, que corresponde a la realidad del otro y todo su mundo intersubjetivo, lo cual permite al intelecto humano conocer algo del "en sí" del otro y ejercer su acto propio.

En los ángeles, en cambio, su vida intelectual, "… cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse —porque se conoce en sí mismo—, es más perfecta (Ibíd., c. 96 ss.). A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho". Es decir: los ángeles —cuya existencia se conoce por fe, pero cuya naturaleza puede analizarse con argumentos que no precisan de premisas reveladas— se conocen a sí mismos sin el concurso de la sensibilidad, que no tienen ni necesitan, y por ello su vida intelectual es más perfecta, pero obviamente se diferencia en ellos su sustancia primera de sus potencias (intelecto y voluntad) del ejercicio de su intelecto (por ejemplo, el intelecto en acto segundo, teniendo conciencia de su propio ser y entender). Con esto Santo Tomás se acerca a algo clave: tanto en el ser humano como en los ángeles, el que entiende (ser humano o ángel) no se indentifica con su inteligencia en tanto potencia en acto primero o en acto segundo. Pero en Dios sí: "… Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró (1. 1, c. 45); y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia". Que en Dios no se distingan Él mismo de su propio entender ya lo hemos visto. Dios *no tiene* entendimiento, sino que *es* su propio entendimiento. Luego Dios es el único que cuando dice "yo soy" —ese fruto del entendimiento, esa "idea de sí mismo"— se indentifica con Él mismo (por eso Cristo puede decir "Yo soy" sin agregar nada más).

3. Luego muestra que en Dios es lo mismo Él mismo que "la idea" de Él mismo

Sigue diciendo Santo Tomás: *Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.*

Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo ostensum est; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

Esto es: "Digo 'idea entendida' a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Idea que en nosotros ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la substancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido

concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama 'verbo interno', que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo cual hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de ahí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento lo vemos porque el ser de ella consiste en su intelección; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, idea entendida y entendimiento son en Él una misma cosa. Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en Él, porque, entendiéndose a sí entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero (c. 49), resulta pues que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo".

Analicemos esto paso por paso. "… llamo 'idea entendida' a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida".

Recordemos que Santo Tomás —igual que luego Frege, Bolzano, Brentano y Husserl— mantiene siempre la noción de "intencionalidad". Esto es: nuestro intelecto tiene "el acto de concebir" (pienso en Juan, por ejemplo) y el fruto del acto de concebir, lo concebido: Juan en tanto pensado por mí. Juan en cuanto pensado por mí es el "concepto objetivo", mientras que Juan no es fruto de mi acto de concebir; ni Juan en cuanto pensando se identifica con pensar en Juan, porque Juan en cuanto pensado capta algo de la realidad de Juan en sí mismo. Ese concepto objetivo ha sido llamado *signum quo* por Santo Tomás. Nada de esto contradice el giro fenomenológico/hermenéutico del cual hemos hablado tantas veces. Dicho giro lo que contradice y deja de lado es el esquema sujeto —signo copia— objeto como cosa física. En cambio, cuando "mundo" es "intersubjetividad" (relación sujeto-sujeto, yo-Juan): primero, estoy seguro de la realidad de Juan porque lo capto *en cuanto otro*; segundo, estoy seguro del "algo del alguien" de quien es Juan, porque el intelecto que lo capta es un intelecto embebido en un *leib*, en un cuerpo vital, y por tanto los gestos, el habla y la mirada de Juan me hablan de él; tercero, incluyo en esa humana certeza al mundo de la vida de Juan, que lo rodea, donde están también las cosas físicas humanamente entendidas; cuarto, a partir de esa certeza sé que estoy hablando con Juan en cuanto Juan, y por lo mismo ese Juan en cuanto Juan, conocido y vivido por mí, es Juan en cuanto pensado por mí, pero no "mi pensar sobre Juan", que ya corresponde a mi operación inmanente de concebir. Es decir: mi concebir a Juan, operación inmanente que está en mí, me lleva a Juan en cuanto pensado, "idea" o concepto objetivo de Juan, que también está en mí, pero que es Juan mismo en cuanto pensado; y sé que es Juan mismo en cuanto pensado por la vivencia intersubjetiva de Juan. Y el "sí mismo" de Juan es "en su mundo de la vida"; por tanto no es la "cosa en sí" de la que hablaba Kant, sino el "algo" de la intersección que se produce entre mi intelecto y el mundo de la vida humanamente conocido por mí.

Hecha esta aclaración, volvamos y distingamos en un ser humano, entre: a) su misma sustancia, por ejemplo, Gabriel; b) su entendimiento en acto primero: esto es, su capacidad de entender; c) su entendimiento en acto segundo: esto es, su estar endendiendo; d) el fruto de esa operación: esto es, "la cosa entendida", que es la cosa misma en cuanto conocida.

Llevando esto al conocimiento de mí mismo, ello implica: a) Gabriel; b) mi entendimiento; c) entenderme a mí mismo; d) el fruto de esa operación: esto es, yo mismo en cuanto conocido por mí: esto es, cuando digo "yo" o cuando digo "yo soy Gabriel".

Todo esto nos permite volver al texto: "… Y digo 'idea entendida' a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Idea que en nosotros ni se identifica con la cosa que entendemos (*como vimos, Juan en tanto pensado no es Juan sino Juan en tanto pensado*), ni con la substancia de nuestro entendimiento (*Juan en tanto pensado no es nuestro entender*), sino que es una cierta semejanza de lo entendido, concebida en el entendimiento *(Juan en tanto pensado*) y expresada por las palabras *("Juan"*); por eso, la idea entendida se llama "verbo interno" (*Juan en tanto pensado, el concepto objetivo de Juan*), que es expresado por el verbo externo (*la palabra*). Y se ve ciertamente que dicha idea (*el "concepto" de Juan, no en tanto concepto universal, en este caso, sino como "lo" concebido*) no se identifica en nosotros con la cosa entendida (*no es Juan*), porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo cual hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación (*podemos decir, por ejemplo, "Juan" es sujeto de la proposición "Juan es bueno"; en ese caso Juan en tanto entendido es "prima intentio" en Santo Tomás, y Juan como "sujeto de la proposición tal", que implica que el intelecto vuelve sobre sí mismo, es "secunda intentio" en Santo Tomás, que es el objeto de la lógica*); de ahí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas *(lógica, gramática*). Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento lo vemos porque el ser de ella consiste en su intelección *(la idea de Juan es el fruto del acto de entender*); en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender. (*Nuestro entendimiento como potencia, en acto primero, y su estar entendiendo, en acto segundo, no se identifican con "Juan en tanto entendido", que es el mismo Juan en tanto entendido, mientras que "estar entendiendo a Juan" no es el mismo Juan en tanto entendido. (De lo contrario, lo que yo pienso de Juan estando borracho se identificaría con "Juan mismo" en tanto entendido*).

Alguien podrá decir también si esta noción de "palabra" de Santo Tomás no es contradictoria con el giro lingüístico, del cual hemos estado hablando. No, porque "decir" Juan no es una mera copia de Juan. Decir, proferir la palabra "Juan", y que Juan la escuche o no, y decirla con tal intención o no, etc., implica siempre que la palabra "Juan" está en un contexto pragmático que es co-constitutivo de la realidad intersubjetiva. Y así con todas las demás.

La conclusión de Santo Tomás es clave:

"… Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, idea entendida y entendimiento son en Él una misma cosa. Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en Él, porque entendiéndose a sí entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero (c. 49), resulta que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo".

Esto es, según el ejemplo que se puso antes, en Dios, a), b), c) y d) se identifican.

La razón es que en Dios, como ya vimos, su ser y su entender se identifican, y entonces "… idea entendida y entendimiento son en Él una misma cosa". Y también todas las cosas entendidas, ya que Él se identifica con su misma ciencia: "… Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en Él, porque entendiéndose a sí entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero (c. 49)", resulta que "… en Dios, al entenderse a si mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo".

Esto es: Dios se identifica con su entender. Como en Él no hay accidentes, su capacidad de entender es Él mismo y su "estar entendiendo" se identifica con "lo entendido", pues ya hemos visto que las "ideas en Dios" no son más que Dios mismo en tanto su infinita capacidad de entendimiento, como potencia activa que se identifica con su mismo entender y con Él mismo. (Todo esto lo vimos en el libro I).

Veamos la diferencia con un ser humano, cuando llevamos esto a la comprensión de sí mismo. En mi caso, decíamos, distinguíamos realmente: a) Gabriel; b) mi entendimiento; c) entenderme a mí mismo; d) el fruto de esa operación: esto es, yo mismo en tanto conocido por mí; esto es, cuando digo "yo", o "yo soy Gabriel". En cambio, en el caso de Dios, tendríamos: a) Dios; b) su entender (Dios mismo); c) entenderse a sí mismo (Dios mismo), d) el fruto de esa operación, el "soy" de Dios: Dios mismo. (De ahí, una vez más, que Dios no diga a Moisés "yo soy Dios" sino "yo soy el que soy").

4. A partir de lo anterior, explica Santo Tomás cómo ha de entenderse la "generación" en Dios, para entender la expresión "generado, no creado".

Explicadas estas cosas, sigue Santo Tomás: *His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda.*

Esto es: "Considerado todo esto, podemos ahora concebir de algún modo cómo hay que entender la generación divina". Y sigue paso por paso.

Primero descarta, obviamente, que se trate de una generación al estilo de la reproducción de los seres vivientes corpóreos, quedando por lo tanto la sola posibilidad de una emanación intelectual que corresponda al entender de Dios, que es Dios mismo.

Hoc autem sic manifestari oportet. Manifestum est enim ex his quae in primo

declarata sunt, quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: verbum erat apud Deum.

Esto es, "Debe exponerse de este modo: Consta, por lo expuesto en el primer libro (c. 47), que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento, al entenderse, está en sí mismo, no solo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como la idea de piedra, que está en el entendimiento, es la piedra entendida. Por esta razón se dice: "El Verbo estaba en Dios".

O sea: Dios se entiende a sí mismo y al entenderse está en sí mismo como lo entendido: "… Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente". Ya hemos visto que lo entendido es el "soy": "… Pero lo entendido en el inteligente es la idea o verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido".

Luego aclara que el Verbo de Dios está "siempre" en Dios*: Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in primo probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est.*

Esto es: "Mas, como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto; sino que está siempre en acto, según se probó en el libro primero (c. 55 ss.), será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en Él, como se demostró".

O sea: en Dios todo es "sin tiempo" —eso implica que los humanos llamemos "eterno" a Dios— y por tanto su acto de entender y lo entendido son "siempre"; recordemos que "siempre" no es el siempre "creado", que está en una línea de tiempo sin comienzo y sin final, sino el "no tiempo" de Dios.

Y luego aclara, yendo con ello al punto central, que en Dios, su entender y lo entendido (el Verbo de Dios, su "soy") se identifican realmente: *Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in primo probatum est;*

oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in primo ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.

Esto es: "Y como el entendimiento divino no solo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó en el libro primero (c. 16), es preciso que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Es así que el ser del Verbo concebido interiormente —o de la idea entendida— es su propio entenderse. Luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican y, en consecuencia, también el ser del mismo Dios, que es su entender. Ahora bien, el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó en el libro primero (c. 22). Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero".

O sea: Dios se identifica con su entender y su amar, dada su absoluta simplicidad ontológica (su "no ser" finito), como ya lo vimos en el libro I. Por ello "… es preciso que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento". Pero vimos también que en todo ser intelectual creado el acto de entender tiene un resultado, lo entendido, que no se identifican realmente; en cambio, dado que en Dios todo es uno, es al revés. Por eso: "… Es así que el ser del Verbo concebido interiormente —o de la idea entendida— es su propio entenderse", "… luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican y, en consecuencia, también el ser del mismo Dios, que es su entender". Es decir: en Dios, su "soy", su entender y Él mismo son una y lo misma cosa: "… Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero". Hay que tener en cuenta *siempre* que "la esencia de Dios" es su "no-ser-finito".

Luego —y esto es esencial para abordar la Trinidad— Santo Tomás incorpora la noción de *relación: Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. Comparatur igitur verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est.*

Esto es: "Ahora bien, al verbo interior, que es la idea entendida, le corresponde naturalmente el proceder del inteligente conforme a su entender, pues es como el término

de la operación intelectual; porque el entendimiento, entendiendo, concibe y forma la idea o razón entendida, que es el verbo interior. Luego es necesario que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender. Por tanto, el Verbo de Dios es, comparado con Dios inteligente, del cual es Verbo, como el término respecto de su principio; lo cual pertenece a la naturaleza de todo verbo. En consecuencia, como en Dios esencialmente son una sola el inteligente, el entender y la idea entendida, o Verbo —y por eso es necesario que cada una de esas cosas sea Dios—, solo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo es término respecto de quien lo concibe".

Veamos: Santo Tomás introduce la noción de "proceder" de un modo más amplio que "estar causado por", para poder decir que el Hijo "procede" del Padre, pero no es creatura del Padre. "… al verbo interior, que es la idea entendida, le corresponde naturalmente el proceder del inteligente conforme a su entender, pues es como el término de la operación intelectual". O sea: toda operación intelectual tiene un "término", un *ad quem* (resultado); es decir, "lo entendido". "Luego es necesario —sigue Santo Tomás — que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender". Esto es: en Dios hay "lo entendido por", y por ello "… el Verbo de Dios es, comparado con Dios inteligente, del cual es Verbo, como el término respecto de su principio; lo cual pertenece a la naturaleza de todo verbo". (Recordemos: "verbo" en el sentido de "lo entendido"). Pero ya vimos que en Dios todo es uno: "… como en Dios son una sola cosa esencialmente el inteligente, el entender y la idea entendida, o Verbo, y por eso es necesario que cada una de esas cosas sea Dios…". ¿Queda entonces algún tipo de "distinción" entre Padre e Hijo? Sí: "… solo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo es término respecto de quien lo concibe".

5. Introduce la distinción entre *ejemplar* e *imagen*: *Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod est imago invisibilis Dei.*

Esto es: "Ahora bien: la semejanza de algo que existe en otro tiene o el carácter de 'ejemplar', si se considera como principio, o más bien el de 'imagen', si se considera respecto de aquello que representa como con relación al principio. Podemos ver claramente un ejemplo de ambas cosas en nuestro entendimiento. En efecto, como la imagen de la obra, que existe en la mente del artífice, es el principio de la operación con que se lleva a cabo dicha obra, se compara con ella como el ejemplar con lo ejemplarizado; sin embargo, la imagen de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento, comparada con la cosa que representa, es como el término comparado con su principio; pues nuestro entendimiento empieza por los sentidos, los cuales son impresionados por las cosas naturales. Pero como Dios, al entenderse, se entiende a sí mismo y a todas las cosas, según se demostró en el libro primero (c. 47 ss.), su entender es el principio de las cosas entendidas por Él, puesto que son causadas por su entendimiento y voluntad; pero, respecto al inteligible —que es Él mismo—, es como el término comparado con su principio, pues este inteligible se identifica con el entendimiento que entiende, del cual es una emanación el Verbo concebido. Luego es necesario que el Verbo de Dios sea respecto de las demás cosas entendidas como el 'ejemplar', y respecto a Dios, como su 'imagen'. Por eso se dice del Verbo de Dios que es 'la imagen de Dios invisible'".

Es decir: primero establece la premisa general ("… la semejanza de algo que existe en otro tiene o el carácter de 'ejemplar', si se considera como principio, o más bien el de 'imagen', si se considera respecto de aquello que representa como con relación al principio") y luego pone el ejemplo: "… En efecto, como la imagen de la obra, que existe en la mente del artífice, es el principio de la operación con que se lleva a cabo dicha obra, se compara con ella como el ejemplar con lo ejemplarizado". Esto es sencillo: se supone que el edificio concebido primero en los planos, por el arquitecto, es el "ejemplar" de lo realizado. Lo que sigue tiene que ponerse en el contexto del modo de entender el conocimiento en Santo Tomás: "… sin embargo, la imagen de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento, comparada con la cosa que representa, es como el término comparado con su principio; pues nuestro entendimiento empieza por los sentidos, los cuales son impresionados por las cosas naturales". Se refiere Santo Tomás a que una cosa corpórea entendida, en cuanto entendida, es la misma cosa, pero en cuanto entendida, que es lo que él llamó *signum quo* o imagen por la cual entendemos la cosa, *no lo entendido, sino aquello por lo cual entendemos*; pero esa imagen, comparada con la cosa existente fuera de nuestro intelecto, es como un término, como el final de un proceso que comienza ("principio") con el conocimiento sensible de la cosa corpórea, iluminado al mismo tiempo por el intelecto.

Pero en Dios la noción de término y principio cambian y a la vez se identifican. Dios es "el principio" de las cosas causadas (por Él) entendidas por Él: "… Pero como Dios, al entenderse, se entiende a sí mismo y a todas las cosas, según se demostró en el libro primero (c. 47 ss.), su entender es el principio de las cosas entendidas por Él, puesto que son causadas por su entendimiento y voluntad". Pero respecto a lo entendido por Dios

(Él mismo), es término, porque presupone la distinción "el que entiende" (principio) y "lo entendido" (término): "—... pero, respecto al inteligible —que es Él mismo—, es como el término comparado con su principio, pues este inteligible se identifica con el entendimiento que entiende, del cual es una emanación el Verbo concebido". Entonces, respecto a las cosas creadas por Dios, Dios es el "ejemplar". Pero al entenderse a sí mismo, Dios es su "término de intelección" que como vimos, en Dios se identifica con Dios; ese "verbo interior", ese "soy" es imagen de Dios que se identifica con Dios: "… Luego es necesario que el Verbo de Dios sea respecto de las demás cosas entendidas como el "ejemplar", y respecto a Dios, como su "imagen". Por eso se dice del Verbo de Dios que es "la imagen de Dios invisible".

6. El "soy" de Dios es su esencia

Pero habiendo aclarado Santo Tomás, como siempre lo hace, que el intelecto penetra la esencia de las cosas (tema cuya relación con la fenomenología, hermenéutica y epistemología actual ya hemos visto), concluye: *Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod apostolus dicit, Hebr. 1-3, quod est figura substantiae Dei*. Esto es, "Por tanto, el verbo concebido en el entendimiento es la imagen o el ejemplar de la substancia de la cosa entendida. Luego, siendo el Verbo de Dios la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por eso dice el Apóstol que es "la imagen de la substancia de Dios".

Recordemos que en Dios se identifican la "sustancia" (*quod est*), la esencia (su grado de ser), su *esse* (su ser, *id cuius essentia est esse*) y por tanto es esa unidad lo que Dios conoce cuando se conoce ("soy"), siendo ese ser el Verbo de Dios que se identifica con Él mismo.

7. Introduce la noción de *hijo* y la noción de *filiación*

Pero Santo Tomás tiene que dar un paso nocional más para mostrar que ese Verbo de Dios es Hijo de Dios y de la misma naturaleza que el Padre, lo cual, en ese caso, implica que Padre e Hijo son con-sustanciales. Entonces dice: *Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui*

filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psalmo dicitur: dominus dixit ad me, filius meus es tu.

Esto es: "Pero la imagen de una cosa cualquiera es doble, porque hay alguna imagen que no coincide en naturaleza con aquello que representa, bien sea su imagen en cuanto a los accidentes exteriores —como la imagen de bronce es la imagen de un hombre, pero no es hombre—, o bien sea su imagen en cuanto a la substancia de la cosa; pues la idea de hombre, que está en el entendimiento, no es el hombre, porque, según dice el Filósofo, "la piedra no está en el alma, sino la representación de la piedra". Sin embargo, la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él. Si, pues, se demostró que el Verbo de Dios es la imagen de quien lo pronuncia en cuanto a su misma esencia y que comunica en naturaleza con quien lo pronuncia, síguese que el Verbo es no solo imagen, sino también 'Hijo'. Porque, tratándose de vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda llamarse hijo; pues lo que procede de un viviente, reproduciendo su especie, dícese hijo suyo. Por esto se dice en el salmo: 'El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo'".

Es decir: Santo Tomás distingue no solo dos, sino tres sentidos de "imagen": **una**, la una imagen exterior (estatua, cuadro, dibujo, foto, etc.); **dos**, la "imagen" —como tantas veces se ha comentado aquí— entendida como la cosa misma en cuanto conocida, que "en cuanto conocida" no es lo conocido, sino aquello por lo cual conocemos. Por supuesto, si no hubiéramos hecho las aclaraciones pertinentes en su momento, Santo Tomás se enfrentaría en este momento a todos los problemas de la verdad como representación, que cabe reiterar por si acaso: la piedra no es algo externo a la persona sino conocida en su mundo de la vida. En este sentido no debemos plantearnos el problema sobre cómo está seguro el sujeto de que la piedra, que formaría parte de un "mundo externo", existe, porque la piedra forma parte de un mundo interno y la evidencia de su realidad es una evidencia transitiva de la certeza del mundo intersubjetivo, en el cual y desde el cual conozco la piedra. Una vez "mostrado" de este modo, en actitud teorética, que tal o cual piedra es real, puedo llegar a la conclusión de que la piedra en cuanto conocida por mí, presente en mi intelecto y sensibilidad, no es "lo conocido", sino *signum quo* —aquello a través de lo cual conozco la piedra— y a esto llama Santo Tomás "imagen", también "intentio", que luego llega a la segunda escolástica como concepto objetivo y así lo retoman Bolzano, Frege y Brentano, quienes a su vez (especialmente Brentano) son fuente de Husserl y el "noema", que es el *significado* (siempre análogo) que tienen los aspectos de la realidad intersubjetiva.

Pero entonces pasa Santo Tomás a un **tercer** aspecto: una imagen que tenga la misma naturaleza que aquello de lo cual es imagen. Y para ello introduce la figura del "hijo del rey", que tiene la misma naturaleza que el rey, como cualquier hijo tiene la misma naturaleza que el padre.

Por lo tanto, el Verbo de Dios, dado que tiene la misma naturaleza divina, es "hijo", pues "… es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda llamarse hijo", dado que "… lo que procede de un viviente, reproduciendo su especie, dícese hijo suyo". O sea: el "proceder" no implica necesariamente algo que causa y algo que es causado, sino la distinción entre paternidad y filiación en el "soy" que Dios pronuncia, que se identifica con Dios mismo.

8. Agrega entonces la noción de "generación".

Dice Santo Tomás: *Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in primo probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. Et cum verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: ego hodie genui te: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri. Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.*

Esto es: "Es manifiesto que Dios se entiende naturalmente como es también naturalmente, pues su entender es su ser, según probamos en el libro primero (c. 45). Luego el Verbo de Dios, que se entiende a sí mismo, procede naturalmente de Él. Y como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios, que lo pronuncia, y es su imagen, resulta que este proceso natural se realiza de modo semejante a aquel en que se da la procedencia con identidad de naturaleza. Ahora bien: lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente "engendrado" por Dios, que lo profiere, y su procedencia puede llamarse "generación" o "nacimiento". Por eso se dice en el salmo: "Hoy te he engendrado yo" —o sea, en la eternidad— que siempre es presente y no incluye la razón de pasado o de futuro. Esto demuestra la falsedad de lo que dijeron los arrianos, que el Padre por su voluntad engendró al Hijo. Pues lo que se realiza por voluntad no es natural".

Veamos: "… *es manifiesto que Dios se entiende naturalmente*" significa que Dios se entiende a sí mismo, claro está, sin razonamiento, "*…pues su entender es su ser, según probamos en el libro primero (c. 45)*". "Luego el Verbo de Dios, que se entiende a sí mismo, procede naturalmente de Él.". O sea: el conocerse de Dios es necesario e inmediato. "*Y como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios, que lo pronuncia, y es su imagen, resulta que este proceso natural se realiza de modo semejante a aquel en que se da la procedencia con identidad de naturaleza*". Esto es: dado que el Verbo, la imagen y el pronunciarse a sí mismo de Dios es de la misma

naturaleza divina, lo mismo el Hijo que procede del Padre. Y tenemos delante un párrafo clave: "*Ahora bien: lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza*". Lo que pertenece propiamente a la generación, por tanto, que incluye el "proceder de" es que el engendrado sea de la misma naturaleza que el engendrante, y ello no implica necesariamente causalidad, pues en Dios como lo no-finito, su "soy" es Dios mismo, no es "causado" por Dios. Por ello agrega Santo Tomás: "*Luego el Verbo de Dios es verdaderamente "engendrado" por Dios, que lo profiere, y su procedencia puede llamarse "generación" o "nacimiento".*

9. Llega finalmente a que el Verbo de Dios es concebido y "subsistente en sí mismo".

El párrafo es el siguiente*: Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverb. 8-24, Dei sapientia dicit: nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. Est autem differentia inter conceptionem verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est.*

Esto es: "También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está "concebido". Pero el Verbo de Dios es de tal manera engendrado por Él, que permanece inseparablemente en Dios, como consta por lo dicho. Luego con razón se puede llamar al Verbo de Dios "concebido" por Dios. Por eso, la Sabiduría divina dice: "Antes que los abismos ya era concebido yo". Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la material que se da en los animales que nos rodean. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma, como distinta del engendrante en cuanto al lugar; por eso, en la generación corporal de los animales es preciso distinguir entre "concepción" de la prole engendrada y "parto", mediante el cual también se separa localmente la prole del engendrante, saliendo de su útero. Sin embargo, el Verbo de Dios, estando en el mismo Dios, que lo profiere, es perfecto subsistiendo en sí mismo y distinto del Dios que lo profiere, pues en este caso no cabe la distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho".

Esta es una de las conclusiones más importantes, porque aquí Santo Tomás afirma una relación real entre el Padre y el Hijo, que, como veremos, no implica un accidente real en

Dios, sino una relación que se indentifica con la misma naturaleza divina y es por tanto *subsistente.*

Veamos cómo llega a esto:

"También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está "concebido".

Aquí Santo Tomás vuelve a utilizar la máxima analogía de la noción de "concebir": lo engendrado que *manet*, "permanece en" el engendrante. Pero ese *manet* alcanza su máxima expresión en el Verbo: "Pero el Verbo de Dios es de tal manera engendrado por Él que permanece inseparablemente en Dios, como consta por lo dicho". Lo mismo sucede respecto a "ser concebido": "Luego con razón se puede llamar al Verbo de Dios "concebido" por Dios. Por eso, la Sabiduría divina dice: "Antes que los abismos ya era concebido yo". Sin embargo, para que no quede ninguna duda, Santo Tomás aclara la diferencia entre la concepción en lo finito, donde lo concebido es causado: "Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la material que se da en los animales que nos rodean. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma, como distinta del engendrante en cuanto al lugar; por eso, en la generación corporal de los animales es preciso distinguir entre "concepción" de la prole engendrada y "parto", mediante el cual también se separa localmente la prole del engendrante, saliendo de su útero". Un buen ejemplo biológico, aunque no científico: lo entiende mucho más quien ha vivido en el campo. Lo concebido en ese caso es causado, es imperfecto, y una vez nacido no "permanece" en el útero. Pero en lo no-finito, Dios, es diferente: "Sin embargo, el Verbo de Dios, estando en el mismo Dios, que lo profiere, es perfecto subsistiendo en sí mismo y distinto del Dios que lo profiere, pues en este caso no cabe la distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho". Aquí hay algo clave: El Padre y el Hijo son Dios, por eso el Verbo es subsistente en sí mismo (no es sustancia, sino que no es accidente), y al mismo tiempo el Verbo es distinto de "Dios que profiere" (Dios Padre), porque se distinguen por la relación (el Verbo es generado, no generante), relación que implica una "verdadera" distinción que al mismo tiempo se identifica con la naturaleza divina: relación subsistente, con lo cual Santo Tomás ha eliminado el absurdo y dado sentido, sin por ello eliminar el misterio de lo no finito, a "creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre...".

---

95. Capítulo 14: *Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam*. (Solución a las razones invocadas contra la generación divina)

1. Argumento central

Después de haber tratado el tema del Verbo como Sabiduría y haber demostrado, con argumentos similares, que no hay más que un solo Verbo de Dios, Santo Tomás seguirá desplegando sus aclaraciones conceptuales para contestar a las objeciones más frecuentes contra la razonabilidad de la generación divina. Son estas:

Primera: La generación es mutación.

Segunda: La idea concebida implica el paso de la potencia al acto.

Tercera: ¿Es el Verbo totalmente de la misma naturaleza que el Padre?

Cuarta: En la generación hay una materia que recibe la forma del engendrante.

Quinta: La generación implicaría la multiplicación de dioses.

Sexta: Una relación real entre Padre e Higo implicaría naturalezas distintas.

Séptima: El Verbo, como cualquier sabiduría, agrega algo a la naturaleza del Padre.

Octava: La relación de lo relacionado con aquello con lo que se relaciona sería como la de accidente a sujeto.

Novena: Para no quebrar su unidad, en Dios las relaciones deberían ser de razón.

Veamos las respuestas de Santo Tomás:

A la primera: La generación del Verbo, como ya se dijo, implica que lo generado sea de la misma naturaleza que el engendrante y que ello no implica necesariamente mutación ni "ser causado por". *Iam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, neque habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse filii Dei generationem, iam patet ex dictis.*

Esto es: "Consta por lo dicho (c. 11) que admitimos en Dios una generación intelectual, y no como la de las cosas materiales, cuya generación es cierta mutación con su opuesto, la corrupción. Porque ni la idea es concebida en nuestro entendimiento con mutación alguna ni tiene como opuesto la corrupción. Y que la generación del Hijo de Dios es en verdad semejante a esta concepción puede verse también por lo dicho".

A la segunda: La generación del Verbo en Dios es "como el acto del acto", "como la claridad de la luz", y no implica el paso de la potencia al acto: *Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu.*

Esto es: “Ahora bien, el entendimiento divino siempre está en acto y nunca en potencia, según demostramos (1. 1, c. 45). Luego la generación del Verbo–Idea de Dios–no se realiza pasando Él de la potencia al acto; al contrario, nace como el acto del acto, como la claridad de la luz, como la idea entendida del entendimiento en acto”.

A la tercera: Dado que el entender de Dios es Dios, si Dios se entiende, todo lo que Él sea está en ese entender. *Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in verbo.*

Esto es: “Pues es cosa manifiesta que, si Dios se entiende, toda su plenitud estará contenida necesariamente en el Verbo”.

A la cuarta: Esto es obviamente propio de las generaciones materiales, pero no de las intelectuales. *Ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in filio Dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est.*

Esto es: “Al no ser material la generación divina, está claro que no es preciso que en el Hijo de Dios algo sea recipiente y algo naturaleza recibida. Pues esto ha de acontecer necesariamente en las generaciones materiales, porque la materia del engendrado recibe la forma del engendrante. Pero en la generación intelectual no sucede así”.

A la quinta: (Esta es una de las más importantes). Dado que el entender de Dios es Dios, y lo entendido se identifica con el entender, no es posible separar la naturaleza de Dios (aclaro yo: “lo que Dios sea”, recordemos que estamos hablando de lo no-finito) de la naturaleza del Verbo. Pero dado que la relación de filiación es real, pero no puede ser accidente en Dios, entonces Padre e Hijo se distinguen como relaciones subsistentes, pero no como dioses distintos. *Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero. Huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes: Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum, quia est una essentia subsistens: et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum.*

Esto es: “Igualmente, es evidente que no se niega la verdad de la generación divina porque no haya posibilidad de hallar en Dios varios subsistentes. Pues no es posible separar la esencia divina, aunque sea subsistente, de la relación que necesariamente se ha de entender en Dios por la razón de que el Verbo concebido de la mente divina procede del mismo Dios, que lo profiere. Porque, según demostramos, el Verbo es la esencia

divina, y Dios, que lo profiere —del cual proviene el Verbo— es también la esencia divina; pero no son dos esencias, sino la misma numéricamente. Ahora bien: semejantes relaciones no son accidentes en Dios, sino cosas subsistentes, porque en Dios no puede haber accidente alguno, como ya quedó probado (1. 1, c. 22). En conclusión, si se consideran las relaciones, hay varias cosas subsistentes; pero si consideramos la esencia, hay una sola. Y por esto afirmamos un Dios, porque es una esencia subsistente, y varias personas, por la distinción de relaciones subsistentes".

Permítasenos una traducción pseudodionisíaca: "Igualmente es evidente que no se niega la verdad de la generación divina, porque no haya posibilidad de hallar en Dios varios no-accidentales. Pues no es posible separar lo que Dios sea, aunque sea no-accidente, de la relación que necesariamente se ha de entender en Dios por la razón de que el Verbo concebido de la mente divina procede del mismo Dios, que lo profiere. Porque, según demostramos, el Verbo es lo que Dios sea, y Dios, que lo profiere —del cual proviene el Verbo—, es también lo que Dios sea, que, en cuanto lo no-finito, no puede ser "dos". Ahora bien: semejantes relaciones no son accidentes en Dios, porque en Dios no puede haber accidente alguno, como ya quedó probado (1. 1, c. 22). En conclusión, si se consideran las relaciones, hay varias, pero, si consideramos lo que Dios sea, hay una sola. Y por esto afirmamos un Dios, como lo no-finito no accidental, y varias personas, por la distinción de relaciones".

A la sexta: (Muy parecida a la anterior). Las relaciones en Dios son Dios y por tanto un solo Dios. *Sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia.*

Esto es: "Así como la sabiduría y la justicia son en el hombre ciertamente accidentes, pero en Dios se identifican con su esencia, así también alguna relación —por ejemplo, la de paternidad y filiación—, aunque en los hombres es un accidente, en Dios es su propia esencia".

A la séptima: Dado que el entender en Dios es Dios, su sabiduría es Dios, y no se "agrega" al Padre, porque el Padre es Dios.

Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit ipsa essentia.

Esto es: "Luego, siendo la esencia divina la relación misma de paternidad o de filiación, todo lo que es propio de la paternidad ha de convenirle a Dios, no obstante ser la paternidad su misma esencia".

A la octava: No, por que en Dios no hay accidente. Pasemos por ende a la novena.

A la novena: ("… en Dios, para no quebrar su unidad, las relaciones deberían ser de razón"), que es tan importante como la quinta. No, las relaciones en Dios (paternidad,

filiación, y luego veremos la que corresponde al Espíritu Santo) **no** son de razón. Parecería que sí porque la noción misma de relación no implica que la relación sea real. Relación dice solo "referencia a otro" que puede darse en las relaciones de razón —o sea, las que necesitan un acto de pensamiento para ser tales, como izquierda o derecha— o las relaciones de razón entre conceptos objetivos, que es el objeto formal de la Lógica como ya vimos. (Esto no es un mero detalle en Santo Tomás: la distinción entre las relaciones reales y de razón le permite distinguir la lógica del ente real, cosa que permite a todo teólogo no terminar en Spinoza o en Hegel). Parece tentador decir entonces, para no quebrar la unidad en Dios, que las relaciones de Padre, Hijo y Espíritu Santo son "solo de razón", pero no, son reales, porque el fundamento de la relación es real, y sujeto y término de la relación se distinguien realmente aunque —y aquí está la clave de la cuestión y del misterio— no constituyen tres reales diferentes. El ejemplo de Santo Tomás, además de izquierda o derecha, es la relación de lo conocido con el cognoscente. Santo Tomás piensa en ese caso en una cosa física que, al estar creada por Dios, no es creada por el cognoscente; y en ese sentido el cognoscente "no modifica" a lo conocido y esto último tiene solo una relación de razón con el cognoscente. Es decir: *en ese caso* lo conocido no solo no es creado, sino —aquí está la clave— tampoco "generado". Pero ya hemos visto que el Hijo sí es "generado" realmente, y por ello la relación es real. Y como no puede ser accidental, es subsistente y se identifica con la misma naturaleza divina. Por ello concluye Santo Tomás: *Relatio autem verbi ad Deum dicentem, cuius est verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.*

Esto es: "Ahora bien, la relación del Verbo a Dios que lo profiere —del cual es Verbo—, la situamos en Dios por razón de que Dios se entiende a sí mismo, y está ciertamente en Dios —o mejor dicho, es el mismo Dios— según se demostró (1. 1, c. 45). Resulta, pues, que dichas relaciones existen en Dios verdadera y realmente, y no solo conceptualmente".

---

96. Capítulo 19: Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur. (Cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo)

1. Introdución

Después de haber tratado en los capítulos subsiguientes varios sobre el Espíritu Santo, con hincapié en las Sagradas Escrituras, y después de recordar el dogma fundamental al respecto (que el Espíritu Santo es verdadero Dios), Santo Tomás concentrará en este capítulo las razones especulativas fundamentales que demuestran el no absurdo de este misterio. Pasemos a ellas entonces.

2. Argumentos centrales

2.1 Re-introduce la noción de voluntad en Dios

Decimos "re"-introduce, porque ya ha tratado este asunto en el libro I (cuando se plantea si Dios tiene voluntad), en el libro II (cuando habla de la voluntad en las sustancias racionales), y en el libro III (cuando se refiere a la relación entre el agente, el fin y el bien). Por tanto, recordemos solo que, dado que todo agente obra por un fin —un fin que es un bien para el agente—, y que la voluntad es la tendencia al bien mediante el conoocimiento intelectual del bien, Dios, como inteligente, se quiere a sí mismo directamente e indirectamente a las creaturas, que son "para Dios". Por ende Dios tiene voluntad pero, como ya vimos, no "tiene", sino que "es" Su Voluntad. Santo Tomás comienza a resumirlo así: *Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.*

Esto es: "Para cuya evidencia es preciso decir de antemano que en cualquier naturaleza intelectual necesariamente se ha de encontrar una voluntad. Porque el entendimiento se convierte en acto por una forma inteligible en cuanto entiende, como una cosa natural se convierte en el ser natural por su forma propia. Mas una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, está inclinada a las operaciones propias y al fin propio, que consigue por las operaciones, "pues tal como es una cosa así es su obrar", y tiende a lo que le conviene. De aquí que sea necesario también que de la forma inteligible se siga en el inteligente la inclinación a las operaciones propias y al propio fin. Esta inclinación es la voluntad en la naturaleza intelectual, la cual es el principio de las operaciones que hay en nosotros, con las cuales el ser inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien son el objeto de la voluntad. Por consiguiente, en todo ser inteligente necesariamente ha de haber también voluntad".

2.2 Aclara que el amor es el acto propio de la voluntad y raíz de los demás

El que tiene voluntad *ama* el bien por el que obra, tiende a él, lo desea. Santo Tomás no distingue aquí entre el amor para sí y el amor como donación al otro, porque en su horizonte esto ya estaba tratado con la distinción entre la recta orientación de la voluntad, la amistad como amor al otro y la distinción de todo ello con el apetito concupiscible, no malo en sí mismo cuando está rectamente dirigido hacia su fin. Tampoco, obviamente, se

refiere al "objeto de deseo" en sentido freudiano, cosa que ya hemos aclarado en su momento. Simplemente aclara que el amor es el acto propio de la voluntad, del cual surgen todos los demás (gozo, tristeza, odio, etc.): *Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.*

Esto es: "Pero, aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos —como desear, gozarse, odiar y semejantes— no obstante el amor es el único principio y la raíz común de todos. Lo cual puede probarse por lo que sigue. En efecto, como se ha dicho, la voluntad es para las cosas intelectuales lo que la inclinación natural para las cosas naturales; inclinación que también se llama apetito natural. Sin embargo, la inclinación natural nace de tener la cosa natural afinidad y conveniencia según la forma (que dijimos ser principio de la inclinación) con aquello a que se dirige, como lo tiene lo pesado respecto al lugar inferior. Así también toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atrayente por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa en cuanto tal es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor. Porque por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella, y nos encolerizamos contra ello".

2.3 Luego aclara que el amor del amante llega al amado en cuanto tal, no solo en cuanto conocido. Esto es tradicional en el análisis que Santo Tomás hace de la relación entre el que ama (amante) y el amado. El ejemplo que pone del fuego es típico de él y se relaciona con varias cosas que hemos visto del realismo en Santo Tomás y en el realismo del mundo de la vida que hemos defendido. Recordemos que cuando estamos ante el fuego, a cierta distancia, el fuego en cuanto conocido, que sigue siendo el mismo fuego real "aunque" en cuanto conocido, no nos quema como si estuviera "en" nosotros directamente y no "en cuanto conocido". Pero en cierto modo, si "amamos" el fuego porque tenemos frío, nuestra voluntad va al fuego en cuanto fuego, mediante el conocimiento sensible e intelectual del fuego. Si hiciéramos una analogía con el conocimiento del otro en cuanto inter-subjetividad, los resultados serían muy interesantes: es precisamente el otro en cuanto otro el que nos "demanda

existencialmente", y nuestro amor hacia el otro consiste en ese caso en "querer su bien", y no como el mero fuego, que es "querido para mí", como instrumento; y ese "querer el bien del otro" es precisamente porque el carácter de "otro" del otro nos "quema éticamente", y nos hace advertir que el otro es real, y por tanto el otro *en cuanto conocido* es real.

La explicación de Santo Tomás, quedándose en su imagen del fuego, es la siguiente: *Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.*

Esto es: "De este modo, pues, lo que se ama no solo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, mas de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica (*o sea en cuanto conocido*), pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento (*o sea, como aquello hacia donde va la voluntad*) en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él (*en cuanto lo amado como bueno es término propio del movimiento de la voluntad*). Como el fuego, en cierto modo, está en el lugar superior por razón de su ligereza (*se refiere Santo Tomás, conforme a la física de su época: "hacia arriba"*), según la cual está en conformidad y conveniencia con tal lugar; en cambio, el fuego producido está en el fuego que lo ha producido por la semejanza de su forma" (*o sea, fuego del que es otro fuego*).

2.4 Pasa luego a recordar que la voluntad de Dios es Dios

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas; Deus autem intelligens est, ut in primo ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia. Et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in primo dicta sunt, potest esse manifestum. Et quia ostensum est in primo quod operatio Dei sit ipsa eius essentia; et essentia Dei sit eius voluntas: sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Esto es (*las itálicas son mías*): "Por lo tanto, como se ha demostrado que en toda naturaleza intelectual hay voluntad y Dios es inteligente, como se probó en el libro primero (c. 44), necesariamente ha de haber voluntad en Él, no en el sentido de que la

voluntad de Dios sea efectivamente algo sobreañadido a su esencia, como tampoco lo es su entendimiento, según se demostró (ibíd., cc. 45, 73); (*esto es, inteligencia y voluntad no son dos accidentes propios en Dios*), sino que la voluntad de Dios es su misma substancia (*o sea, la voluntad en Dios es Dios*). Y siendo el entendimiento de Dios su substancia también, síguese que en Dios sean una sola cosa el entendimiento y la voluntad (*la inteligencia y la voluntad en Dios se identifican con Dios*). Ahora bien: cómo es posible que lo que en los demás seres son varias cosas sea en Dios una sola cosa puede ponerse en claro por lo dicho en el libro 1 (capítulo 31). (*O sea: en el libro I quedó claro que no puede haber accidente en Dios*). Y como se demostró en el libro 1 (c. 45) que la operación de Dios es su misma esencia (*por el mismo motivo: el ejercicio propio del amor y del intelecto se identifican con Dios*) y la esencia de Dios es su voluntad (ibíd., c. 73), (*Dios es aquello cuya esencia es ser y por eso su inteligencia y su voluntad se identifican con aquello cuya esencia es ser*), síguese que en Dios no hay voluntad como potencia o como hábito, sino solo como acto (*porque todas las potencias operativas, aunque en acto primero, son potencia en relación al acto de la sustancia, pero como vemos no en Dios*). Ya se ha demostrado que todo acto de la voluntad radica en el amor. Luego en Dios ha de haber amor necesariamente".

2.5 Entonces agrega y demuestra que el amor en Dios es Dios

Et quia, ut in primo ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

Esto es: "Y como, según se demostró en el libro 1 (c. 74), el objeto propio de la voluntad divina es su bondad, es preciso que Dios primera y principalmente ame su bondad y se ame a sí mismo. Ahora bien: habiéndose demostrado que lo amado ha de estar necesariamente en la voluntad del amante de alguna manera y que Dios se ama a si mismo, indefectiblemente Dios estará en su voluntad como lo amado en el amante. Pero el amado está en el amante según el modo de ser amado (*esto es, como vimos antes, el amante va hacia el amado en sí mismo*) y como el amar es un cierto querer y el querer de Dios es su esencia, como también su voluntad es su esencia, por consiguiente, el ser de Dios en su voluntad, tomado como amor (*o sea, la voluntad de Dios, que es su querer, su amar*) no es un ser accidental como en nosotros, sino esencial. (*O sea: como viene diciendo Santo Tomás, nada es accidente en Dios y por tanto no es que "tenga" amor como sobreañadido, sino que es su amor*). Por lo tanto, Dios, considerado como existente en su voluntad, necesariamente ha de ser verdadera y substancialmente Dios".

(*Es decir: Dios, en tanto amor, es Dios*).

2.6 Luego explica que el amor en Dios procede de Dios y del Verbo de Dios

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a verbo Dei, et a Deo cuius est verbum, procedat.

Esto es: "Por otra parte, que algo esté en la voluntad como el amado en el amante, dice relación a la concepción por la que es concebido intelectualmente y a la cosa misma (*o sea: el amante tiende al amado mediando el conocimiento intelectual del amado, lo cual implica un "signo" intelectual del amado en el amante que es el mismo amado en tanto conocido*), cuya concepción intelectual se llama verbo (*es lo que dijimos antes: ese "signo" es el Verbo*); pues si una cosa no fuera conocida de algún modo, no sería amada; (*porque el apetito, tanto sensible como intelectual, tiende a la cosa apetecida mediando el conocimiento sensible y/o intelectual de lo amado, como el tigre corre al cervatillo solo después de haberlo visto y olido. De igual modo al amar, con amor de entrega (no como el tigre □) al amado, "algo" del amado debemos haber conocido…*), y no solo es amado el conocimiento de la cosa amada, sino también ella por razón de su natural bondad. (*O sea: no amamos solo al amado en cuanto conocido sino en cuanto "él mismo"*). Es preciso, por consiguiente, que el amor por el que Dios está en la voluntad divina, como el amado en el amante, proceda del Verbo de Dios y del Dios de quien es el Verbo. (*O sea: el amor del amante (Dios) al amado (Dios) procede del amante (Dios) y del Verbo de Dios (Dios) de la misma manera que todo amor implica el conocimiento del amado*)".

2.7 Explica entonces que ese proceder no es por generación

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a verbo Dei, et a Deo cuius est verbum, procedat. Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest.

Esto es: “Ahora bien: habiéndose demostrado que lo amado no está en el amante según la semejanza específica, como está lo entendido en el que entiende; y que todo lo que procede de otro como engendrado procede del que lo engendra según la semejanza específica, resulta que la procedencia de una cosa que ha de estar en la voluntad, como el amado en el amante, no es a modo de generación, como lo es, en cambio, la procedencia de una cosa que ha de estar en el entendimiento, según se demostró antes (c. 11). En conclusión: el Dios procedente como amor no procede como engendrado ni, por consiguiente, puede ser llamado hijo”.

Veamos. “Ahora bien, habiéndose demostrado que lo amado no está en el amante según la semejanza específica, como está lo entendido en el que entiende”, esto es, lo que ya vimos: la voluntad va hacia lo amado en cuanto tal, mediante el conocimiento intelectual, que también va a lo amado en cuanto tal, pero agrega a esto una imagen intelectual que es “la misma cosa en cuanto conocida”: ello quiere decir que lo entendido está en quien entiende, no como dos cosas que se juntan, se funden, se confunden, sino “como conocido”.

Segunda cuestión que Santo Tomás da como ya vista: “… que todo lo que procede de otro como engendrado, procede del que lo engendra según la semejanza específica”. Santo Tomás había dicho ya: “*lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza*”. De ello infiere que “… la procedencia de una cosa que ha de estar en la voluntad, como el amado en el amante, no es a modo de generación”, suponiendo, volvemos a decir, que de la inteligencia a lo entendido hay una “imagen mediante la cual” se entiende (y entonces generación), pero de la voluntad a lo amado no hay esa imagen y por tanto no hay generación, y por eso “… no es a modo de generación”. Y por ello agrega “… como lo es, en cambio, la procedencia de una cosa que ha de estar en el entendimiento, según se demostró antes (c. 11)”. La conclusión es que lo que procede por amor no es por generación y entonces no es Hijo: “En conclusión, el Dios procedente como amor no procede como engendrado ni, por consiguiente, puede ser llamado hijo”.

2.8 Llega entonces al Espíritu Santo como procedente de la “espiración”

Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente. Esto es: “Y como lo amado existe en la voluntad cómo inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada, y el impulso desde lo interior de un ser vivo pertenece al espíritu, conviene al Dios que procede como amor llamarse Espíritu, como si fuera cierta espiración”.

Esto es: “Y como lo amado existe en la voluntad como inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada”. Es decir: el modo de ser del amado en el amante no es como conocido, como lo entendido en el que entiende, sino

como “aquello a lo que se tiende”, “aquello que se quiere”, y la expresión “impeliendo” no está negando la libertad, sino afirmando que no hay arbitrariedad en ello, sino naturaleza, porque, como ya hemos visto, está en la naturaleza de la voluntad querer lo bueno y, en el caso de Dios, Él se ama absolutamente a sí mismo. Por supuesto, esta distinción de inteligencia y voluntad no la hace Santo Tomás para separar lo que en la persona es uno —a saber, amar al amado con conocimiento intelectual—, sino para distinguir dos procesiones: la del intelecto, la generación (del Verbo) y la de la voluntad: esta “inclinación”. Y sigue: “… el impulso desde lo interior de un ser vivo pertenece al espíritu”. Aquí utiliza Santo Tomás “espíritu” como un casi sinónimo de la forma sustancial del viviente[209], el “soplo de vida”. Y entonces “… conviene al Dios que procede como amor llamarse Espíritu”, “como si fuera cierta espiración”. O sea: así como del entender de Dios, que es Dios, procede (por generación) lo entendido, el Hijo; del amor en Dios, que es Dios, procede (por espiración) el Espíritu.

---

97. Capítulo 24: *Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*. (El Espíritu Santo procede del Hijo)

Después de tratar, conforme a las Sagradas Escrituras, los efectos del Espíritu Santo, y despejar las dudas sobre su divinidad, Santo Tomás llega a otro punto culmen de su armonía razón/fe, al explicar que el Espíritu Santo no procede solo del Padre, sino también del Hijo. Analicemos esos argumentos.

1. Primero, vuelve a aclarar el sentido de la distinción de Personas en Dios

Y comienza diciendo: *Hoc etiam evidentibus rationibus apparet. In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. Quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit.*

Esto es: “Lo cual puede probarse también con razones evidentes. Porque las cosas, efectuada la distinción material, que no puede tener lugar en las personas divinas, no se distinguen entre sí como no sea por alguna oposición. De suerte que las cosas que no se oponen pueden hallarse juntas en un mismo sujeto, porque no pueden ser causa de distinción alguna; y así lo blanco y lo triangular, que no se oponen, aunque sean diversos, pueden hallarse en un mismo sujeto”.

Santo Tomás distingue entre diversidad y una “oposición” que distinga a una cosa de otra. Como en un mismo sujeto (sub-jectum, sustancia) puede haber algo que sea triangular y a la vez blanco, pero ello no implica dos sujetos distintos. Ahora bien: si las

personas divinas se distinguen, esa distinción no puede ser: a) por afirmación y negación, porque una no niega a la otra (sorry Hegel); b) ni por privación ni por hábitos, porque ello corresponde a las cosas imperfectas (creadas); c) ni por contrariedad; esto es, por tener "formas" distintas. Queda, pues, la relación como aquello que distingue: *Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis: sic enim filius a patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii* ("Resulta, pues, que una persona divina no se distingue de la otra sino por oposición de relación; y así el Hijo se distingue del Padre según la oposición relativa de padre o hijo"); o sea, lo que ya habíamos visto: que *hay relaciones reales subsistentes* en Dios (paternidad, filiación y ya veremos cuáles más). Pero entonces ¿qué tipo de relación real? Nuevamente hay que descartar las siguientes: no las fundadas en la cantidad, porque ello no es en Dios; ni tampoco las de acción y pasión, donde el que padece es desigual en capacidad con el que actúa. Pero sí las basadas en el origen, como la generación, por ejemplo, que vimos que no implica necesariamente desigualdad de naturaleza. Entonces, *Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur quod, si spiritus sanctus a filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere quod filius sit a spiritu sancto, cum spiritus sanctus magis filii esse dicatur, et a filio detur.*

Esto es: "Resulta, pues, que las personas divinas solo pueden distinguirse "con oposición relativa de origen". Si, pues, el Espíritu Santo se distingue del Hijo, es preciso decir que procede de Él, pues no puede decirse que el Hijo proceda del Espíritu Santo, cuando más bien se dice que el Espíritu Santo es del Hijo y es dado por el Hijo". Esto es: si el Espíritu Santo se distingue del Hijo con oposición relativa de origen, procede de Él (por espiración).

2. Saca la conclusión general de lo anterior:

A patre est filius et spiritus sanctus. Oportet igitur patrem referri et ad filium et ad spiritum sanctum ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad filium ratione paternitatis, non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in patre esse aliam relationem qua referatur ad spiritum sanctum, et vocetur spiratio. Similiter, cum in filio sit quaedam relatio qua refertur ad patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem filii a patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis spiritus sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter filium et spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Esto es: “Del Padre provienen el Hijo y el Espíritu Santo. Es preciso, por tanto, que el Padre se relacione con el Hijo y con el Espíritu Santo, igual que el principio se relaciona con lo que de él se deriva. Mas con el Hijo se relaciona por razón de paternidad, pero no así con el Espíritu Santo, pues entonces el Espíritu Santo sería hijo, ya que la paternidad no se dice sino en orden al hijo. Luego ha de haber otra relación por la que el Padre se relacione con el Espíritu Santo, a la cual llamamos “espiración”. Del mismo modo, así como en el Hijo hay una relación por la que se refiere al Padre y se llama “filiación”, así también debe haber en el Espíritu Santo otra relación por la que se refiera al Padre, a la cual llamamos “procesión”. Y así, atendiendo a la procedencia del Hijo respecto al Padre, hay dos relaciones, una en el principio y otra en el término del origen, a saber: “paternidad y filiación”; y otras dos por parte del origen del Espíritu Santo, que son “espiración y procesión”. La paternidad, pues, y la espiración no constituyen personas, sino que pertenecen a la única persona del Padre, porque no se oponen mutuamente. De suerte que, si la filiación y la procesión no tuvieran oposición entre sí, tampoco constituirían dos personas, sino que se referirían a una sola. Ahora bien, no puede haber otra oposición que la de origen. Luego es preciso que haya oposición de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que uno proceda del otro”.

Analicémoslo. “Del Padre provienen el Hijo y el Espíritu Santo”. Hasta aquí nada que comentar, excepto que repitiéramos lo ya visto. “Es preciso, por tanto, que el Padre se relacione con el Hijo y con el Espíritu Santo, igual que el principio se relaciona con lo que de él se deriva”. ¿Por qué? Porque el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre. “… Mas con el Hijo se relaciona por razón de paternidad, pero no así con el Espíritu Santo”. Es decir: el Hijo es engendrado, el Epíritu Santo es “espirado”. Conclusión: “Luego ha de haber otra relación por la que el Padre se relacione con el Espíritu Santo, a la cual llamamos “espiración”. Entonces tenemos así las relaciones de filiación y procesión: “Del mismo modo, así como en el Hijo hay una relación por la que se refiere al Padre y se llama “filiación”, así también debe haber en el Espíritu Santo otra relación, por la que se refiera al Padre, a la cual llamamos “procesión”. Las dos implican un origen y un término: “… y así, atendiendo a la procedencia del Hijo respecto al Padre, hay dos relaciones, una en el principio y otra en el término del origen, a saber: “paternidad y filiación”; y otras dos por parte del origen del Espíritu Santo, que son la “espiración y la procesión”. Pero dado que paternidad y espiración no se oponen mutuamente (como tampoco lo blanco y lo triangular) no constituyen dos personas: “La paternidad, pues, y la espiración no constituyen personas, sino que pertenecen a la única persona del Padre, porque no se oponen mutuamente”. En cambio “ser hijo de” y “proceder de” sí se oponen, y por tanto… “De suerte que, si la filiación y la procesión no tuvieran oposición entre sí, tampoco constituirían dos personas, sino que se referirían a una sola. Ahora bien: no puede haber otra oposición que la de origen. Luego es preciso que haya oposición de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que uno proceda del otro”.

3. Y agrega un tercer argumento fundamental

Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt in animali, et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a patre: et secundum hoc pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. Si igitur spiritus sanctus distinguatur a filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est ens ab alio. Quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. Relinquitur igitur quod ad hoc quod spiritus sanctus distinguatur a filio, necesse est quod sit a filio.

Esto es: "Todas las cosas que convienen en algo común se distinguen según las diferencias pertenecientes esencial y no accidentalmente a dicho común. Por ejemplo: hombre y caballo, que convienen en lo animal, se distinguen entre sí no por blanco y negro, que son diferencias accidentales respecto al animal, sino por racional e irracional, que les son esenciales. Porque como animal es lo que tiene alma, es necesario que se distingan entre sí por tener tal o cual alma; es decir, racional o irracional. Pero es evidente que el Hijo y el Espíritu Santo convienen en que son por otro, pues ambos provienen del Padre y, según esto, el Padre se distingue convenientemente de uno y otro en cuanto que carece de origen. Por tanto, si el Espíritu Santo se distingue del Hijo, ha de ser necesariamente por las diferencias que dividan esencialmente el "ser por otro". Las cuales diferencias, en verdad, no pueden ser sino del mismo género —es decir, pertenecientes al origen— de modo que uno de ellos proceda del otro. Resulta, pues, que para que el Espíritu Santo se distinga del Hijo es preciso que proceda del Hijo".

Esto es: si el Espíritu Santo se distingue del Hijo, entonces procede del hijo.

Veamos cómo llega Santo Tomás a esa conclusión. Primero plantea la premisa general: "Todas las cosas que convienen en algo común se distinguen según las diferencias pertenecientes esencial y no accidentalmente a dicho común", y pone un ejemplo: "Por ejemplo, hombre y caballo, que convienen en lo animal, se distinguen entre sí no por blanco y negro, que son diferencias accidentales respecto al animal, sino por racional e irracional, que les son esenciales". El ejemplo es predicamental: dos especies se distinguen del género por su diferencia específica. Y por si quedara alguna duda, lo aclara una vez más: "Porque como animal es lo que tiene alma, es necesario que se distingan entre sí por tener tal o cual alma; es decir, racional o irracional". Luego hace un salto "cuántico" hacia Dios: "Pero es evidente que el Hijo y el Espíritu Santo convienen en que son por otro, pues ambos provienen del Padre". "Ser por otro" no es aquí "causado por otro", sino en el caso del Hijo, generado; en el caso del Espíritu Santo, espirado. En cambio, el Padre no es generado ni espirado: "… y, según esto, el Padre se distingue

convenientemente de uno y del otro en cuanto que carece de origen". Por tanto, si el Hijo y el Espíritu Santo se disginguen, ha de ser por algo que pueda distinguir dos "ser por otro": "Por tanto, si el Espíritu Santo se distingue del Hijo, ha de ser necesariamente por las diferencias que dividan esencialmente el "ser por otro". ¿Y cuáles son esas diferencias? Santo Tomás responde: "Las cuales diferencias, en verdad, no pueden ser sino del mismo género —es decir, pertenecientes al origen— de modo que uno de ellos proceda del otro". Para entender esto recordemos su ejemplo predicamental: "… como animal es lo que tiene alma, es necesario que se distingan entre sí por tener tal o cual alma; es decir, racional o irracional". Tener "tal o cual alma" es análogo aquí a "ser por otro en dos relaciones subsistentes que se disginguen". Recordemos, para entender esto, que en Dios hay dos procesiones: la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. Ahora bien: el origen del Hijo es *solamente* el Padre. Pero si el origen del Espíritu Santo fuera *solamente* el Padre, *¿en qué diferiría su "ser por otro*"? Por ello, para que haya distinción, el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo*, por una espiración común a ambos. Pero esa común espiración no es persona, porque se da en el Padre y en el Hijo; en cambio, lo que procede de esa común espiración (el Espíritu Santo) sí es persona, porque no es en el Padre y en el Hijo, sino que procede de ambos. Por eso dice más adelante Santo Tomás: *Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia unam et eandem divinam naturam quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis filii est pater solus. Si igitur processionis spiritus sancti principium sit solus pater, non erit alia processio spiritus sancti a generatione filii: et sic nec spiritus sanctus distinctus a filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod spiritus sanctus non sit a solo patre, sed a patre et filio.*

Esto es: "Tampoco puede haber distinción de procesiones por parte del término, si así es permitido hablar, puesto que el Espíritu Santo, procediendo, recibe la misma y única naturaleza divina que recibe el Hijo naciendo. Luego uno y otro origen solo pueden distinguirse por parte del principio. Ahora bien: es claro que el principio del origen del Hijo es solamente el Padre. Luego, si el principio de la procesión del Espíritu Santo fuese solamente el Padre, la procesión del Espíritu Santo no se distinguiría de la generación del Hijo, y así tampoco el Espíritu Santo sería distinto del Hijo. Por tanto, para que haya otras procesiones y otros que procedan, es necesario decir que el Espíritu Santo no procede solamente del Padre, sino del Padre y del Hijo".

98. Capítulo 26: *Quod non sunt nisi tres personas in Divinis Pater, Filius et Spiritus Sanctus*. (En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo)

Llegamos finalmente al punto fundamental: una sola naturaleza divina y solo tres personas. La cuestión es tan importante que esta vez veremos todo el capítulo punto por punto.

1. Primero, resume lo anterior:

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, pater et filius et spiritus sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ad invicem distincti. Pater enim a filio distinguitur paternitatis relatione, et innascibilitate; filius autem a patre relatione filiationis; pater autem et filius a spiritu sancto spiratione, ut dicatur; spiritus autem sanctus a patre et filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

Esto es: "De todo lo cual es preciso colegir que en la naturaleza divina subsisten tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que estas tres son un solo Dios, distintas solamente por sus mutuas relaciones. Pues el Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen; el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación; el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración, por decirlo así; y el Espíritu Santo se distingue del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos".

Es decir: la clave (de lo casi nada que podemos entender) es cómo se "distinguen" las relaciones subsistentes que son las personas y que se indentifican con la naturaleza divina. "El Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen"; "el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación"; "el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración" (el amor entre ambos es a su vez la "común espiración"); "y el Espíritu Santo se distingue del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos"; o sea: procede del Padre y el Hijo al "ser espirado".

2. Luego aclara una vez más que no puede haber una cuarta persona, mediante cuatro argumentos:

    2.1. *Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis patet. Has autem originis relationes accipere oportet, non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio: sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt nisi secundum quod*

exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum: eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia. Et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum et simplex, amando enim se amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus ut verbum, scilicet filius; et alia per modum amoris, ut spiritus sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Esto es: "Y fuera de estas tres personas no puede ponerse una cuarta en la naturaleza divina. En efecto, las personas divinas, por convenir en la esencia, no pueden distinguirse si no es por relación de origen, según dijimos antes (c. 24). Estas relaciones de origen conviene considerarlas, no según una procesión que tienda a lo exterior —pues, así, el que procede no sería coesencial a su principio —, sino que es preciso que permanezca en lo interior. Pero que algo proceda, permaneciendo dentro de su principio, sucede solamente en la operación del entendimiento y de la voluntad, según se ve por lo dicho (capítulos 11, 19). Por lo cual las personas divinas no pueden multiplicarse sino según lo exija la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios. Pero no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento, puesto que su entender es uno y simple y perfecto, ya que, entendiéndose, entiende todas las demás cosas; y así no puede haber en Dios más que una procesión del Verbo. E igualmente es preciso que la procesión de amor sea una sola, porque también el querer divino es uno y simple, puesto que amándose ama todo lo demás. No es, pues, posible que haya en Dios más de dos personas que procedan: una por vía de entendimiento, como el Verbo, es decir, el Hijo; otra por vía de amor, o sea el Espíritu Santo. Es también una sola la persona que no procede; es decir, el Padre. Por lo tanto, en la Divinidad solamente puede haber tres personas".

Veamos: Hay algo en Dios, que es Dios mismo, que "origina", pero no causa, la procesión del Verbo y del Espíritu Santo, y ese algo es Dios en cuanto inteligencia y Dios en cuanto voluntad. Por ello "las personas divinas, por convenir en la esencia, no pueden distinguirse si no es por relación de origen, según dijimos antes (c. 24)". Pero inteligencia y voluntad son operaciones inmanentes, que perfeccionan al mismo sujeto, "hacia su interior", y por ello "estas relaciones de origen conviene considerarlas no según una procesión que tienda a lo exterior —pues así el que procede no sería coesencial a su principio—, sino que es preciso que permanezca en lo interior". Esto, como dijimos, es propio de la inteligencia y la voluntad: "Pero que algo proceda, permaneciendo dentro de su principio, sucede solamente en la operación del entendimiento y de la voluntad, según se ve por lo dicho (capítulos 11, 19)". Por eso las distinciones de relaciones

subsistentes “según el origen” no pueden ser sino las que dependen de las dos operaciones inmanentes en Dios, que son el mismo Dios: “Por lo cual las personas divinas no pueden multiplicarse sino según lo exija la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios”. Y al entendimiento y a la voluntad corresponden dos procesiones. Una, la del entendimiento: “Pero no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento, puesto que su entender es uno y simple y perfecto, ya que, entendiéndose, entiende todas las demás cosas; y así no puede haber en Dios más que una procesión del Verbo”. Otra, la de la voluntad: “E igualmente es preciso que la procesión de amor sea una sola, porque también el querer divino es uno y simple, puesto que amándose ama todo lo demás”. Quedan por tanto dos personas que proceden: “No es, pues, posible que haya en Dios más de dos personas que proceden: una por vía de entendimiento, como el Verbo, es decir, el Hijo; otra por vía de amor, o sea el Espíritu Santo”; y una que no procede: “Es también una sola la persona que no procede, es decir, el Padre”. La conclusión es: “Por lo tanto, en la divinidad solamente puede haber tres personas”.

2.2 *Si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processiones non potest esse nisi triplex; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod patris est; aut a non procedente procedens, quod filii est; aut a procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas.*

Esto es: “Además, si las personas divinas se distinguen según la procesión, el modo de las personas en cuanto a la procesión no puede ser sino triple, a saber: o que sea absolutamente no procedente, y es el Padre; o procedente del no procedente, y es el Hijo; o procedente del procedente, y es el Espíritu Santo. Es imposible, en consecuencia, que haya más de tres personas”.

Lo que está diciendo Santo Tomás es que no hay más que tres posibilidades. No procedente: el Padre. Procedente: el Hijo y el Espíritu Santo. Procede del Padre: el Hijo. Procede del Padre y del Hijo: el Espíritu Santo.

2.3 *Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina natura hoc omnino impossibile est esse. Nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subiectum; et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supra dictis patet: impossibile est quod in Deo sint plures filiationes. Et eadem ratio est de aliis. Et sic in Deo sunt solum tres personae.*

Esto es: “Porque, aunque en los demás vivientes puedan multiplicarse las relaciones de origen, como por ejemplo: hay en la naturaleza humana muchos

padres y muchos hijos, esto es completamente imposible en la naturaleza divina. Porque la filiación, por ser en una naturaleza de una sola especie, no puede multiplicarse sino por parte de la materia o sujeto, según ocurre con las demás formas. Por lo cual, como quiera que en Dios no hay materia o sujeto y las mismas relaciones son subsistentes, según dijimos antes (c. 14), es imposible que en Dios haya muchas filiaciones. Y la misma razón vale para lo demás. Por tanto, en Dios solo hay tres personas".

Aquí Santo Tomás hace una comparación con los vivientes creados. Los padres pueden tener muchos hijos, todos de la misma naturaleza. Y ello es porque Santo Tomás toma en cuenta su filosofía de la naturaleza, según la cual muchos individuos corpóreos de una misma especie no se diferencian por la forma, sino por la materia (si bien ya hemos debatido el *update* que necesita este principio de individuación). Pero como ello es imposible en Dios, que es absolutamente no material, entonces hay no solo un solo Padre, sino un solo Hijo.

2.4 *Si quis autem obiiciens dicat quod in filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum; et similiter, cum in spiritu sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare:- considerare debet quod filius est Deus ut genitus, non ut generans: unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. Et similiter, cum spiritus sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam. Non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supra dictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in filio, et eadem numero quae est in patre: sed cum relatione nativitatis, sicut in patre cum relatione generationis activae. Unde, si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.*

Esto es: "Y si alguien objeta diciendo que el Hijo, por ser perfecto Dios, tiene virtud intelectiva perfecta y así puede producir el Verbo, e igualmente, por tener el Espíritu Santo bondad infinita, que es principio de comunicación, puede comunicar la naturaleza divina a otra persona divina, debe considerar que el Hijo es Dios como engendrado; mas no como engendrante; por tanto, en Él está la virtud intelectiva como está en quien procede como Verbo, pero no como en quien produce el Verbo. E igualmente, por ser el Espíritu Santo Dios como quien procede, en Él está la bondad infinita como está en la persona que la recibe, mas no como está en quien comunica a otra la bondad infinita. Pues solo se distinguen entre sí por las relaciones, según consta por, lo dicho (cc. 14, 24). Luego en el Hijo está toda la plenitud de la divinidad y en igual medida como está en el Padre, pero con relación de natividad, así como en el Padre está con relación de

generación activa. Por lo cual, si la relación del Padre se atribuyera al Hijo, desaparecería toda distinción. Y lo mismo hay que decir del Espíritu Santo".

La objeción es que Dios, en cuanto inteligencia infinita, podría generar infinitos Verbos, y su voluntad, por su bondad infinita, infinitos Espíritus Santos. Pero ya hemos visto que el Verbo es el mismo Dios en cuanto generado, y Dios es uno; lo mismo, el Espíritu Santo es el mismo Dios en cuanto que procede el Padre y del Hijo, y Dios es uno. Por eso dice Santo Tomás que en ese caso se "debe considerar que el Hijo es Dios como engendrado; mas no como engendrante; por tanto, en Él está la virtud intelectiva como está en quien procede como Verbo, pero no como en quien produce el Verbo"; esto es: "el Hijo es Dios" (solo uno) en cuanto engendrado, pero el hijo no es "el que engendra" y por tanto no puede engendrar otro hijo y así sucesivamente. De igual modo, "por ser el Espíritu Santo Dios como quien procede, en Él está la bondad infinita como está en la persona que la recibe, mas no como está en quien comunica a otra la bondad infinita"; esto es: el Espíritu Santo es el mismo Dios, que procede del amor entre el Padre e el Hijo; luego la bondad infinita está en el Espíritu Santo, recibida del Padre y del Hijo, pero no como quienes la comunican, o sea el Padre y el Hijo; luego el Espíritu Santo no comunica a su vez la bondad a otro y por tanto solo hay un Espíritu Santo.

3 Luego explica una similitud con el entendimiento humano. (Recordemos que las analogías son en parte igual, en parte diferente. Por consiguiente, no se trata de una igualación). Y esto se ve en varias fases:

a) *Huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.*

Esto es: "Y de esta Trinidad podemos considerar cierta semejanza en el entendimiento humano. Porque el mismo entendimiento, en cuanto que se entiende en acto, concibe en sí mismo su verbo, que no es otra cosa más que la misma intención inteligible de la

mente, llamada también "mente entendida", existente en ella. La cual, por amarse también a sí misma, se produce a si minina en la voluntad como objeto amado. Pero no procede más allá dentro de sí, sino que se encierra en un círculo, cuando por amor vuelve a la misma substancia de la que había empezado a proceder mediante la intención entendida, habiendo, sin embargo, procesión hacia los efectos exteriores cuando por amor de sí tiende a hacer algo. Y así hallamos tres cosas en la mente: la mente misma, que es principio de la procesión en cuanto que permanece en su naturaleza; la mente concebida en el entendimiento y la mente amada en la voluntad. Sin embargo, estas tres cosas no son una sola naturaleza, porque el entender de la mente no es su ser, como tampoco su querer es su ser o su entender. Y, por lo mismo, ni la mente entendida ni la mente amada son personas, puesto que no son subsistentes. Y tampoco es persona la mente misma, en cuanto que permanece en su naturaleza, por no ser un todo subsistente, sino parte de un subsistente; a saber, el hombre".

A la luz de todo lo visto sobre el ser hunano, la analogía de Santo Tomás no es compleja. Lo parecido es que nosotros también nos pensamos a nosotros mismos; esto es, nuestro intelecto se entiende a sí mismo entendiendo y de ahí la conciencia sobre la propia existencia. Y como nos amamos a nosotros mismos, amamos todo lo que está en nuestro ser, dicha conciencia incluida. Por tanto también hay en nosotros tres "aspectos": la persona que se entiende a sí misma, el fruto de esa intelección y el amor que le tenemos. Pero no hay tres personas, sino una sola persona y una sola naturaleza; esto es: la persona que se entiende a sí misma (Juan), que es totalmente humana (naturaleza). Su inteligencia y su voluntad son potencias operativas, accidentes de cualidad: por lo mismo, no son personas, y menos aún el ejercicio de esas potencias ni sus objetos.

Ahora se entiende el lenguaje de Santo Tomás: "Y de esta Trinidad podemos ver cierta semejanza en el entendimiento humano. Porque el mismo entendimiento, en cuanto que se entiende en acto, concibe en sí mismo su verbo (*o sea: la inteligencia humana se entiende a sí misma*), que no es otra cosa más que la misma intención inteligible de la mente, llamada también "mente entendida" (*es decir: la inteligencia entendida por ella misma*) existente en ella. La cual, por amarse también a sí misma, se produce a sí misma en la voluntad como objeto amado (*o sea: nuestra voluntad ama a la conciencia que tenemos de nosotros mismos).* Pero no procede más allá dentro de sí, sino que se encierra en un circulo *(este entenderse a sí mismo, este amarse a sí mismo y este amar a la conciencia de sí mismo son todas operaciones inmanentes que no producen algo exterior a la persona*), cuando por amor vuelve a la misma substancia de la que había empezado a proceder mediante la intención entendida; habiendo, sin embargo, procesión hacia los efectos exteriores, cuando por amor de sí tiende a hacer algo (*de la inteligencia y la voluntad proceden nuestras acciones, que producen cosas*). Y así hallamos tres cosas en la mente: la mente misma, que es principio de la procesión en cuanto que permanece en su naturaleza; (*la inteligencia*) la mente concebida en el entendimiento (*la conciencia de sí*) y la mente amada en la voluntad (*el amor que tenemos a la conciencia de nosotros mismos*). Sin embargo, estas tres cosas no son una sola naturaleza (*vale una*

aclaración: Santo Tomás quiere decir "no son una sola cosa" como si dijéramos "un solo Dios", y hay que aclarar esto porque en el ser humano su inteligencia y su voluntad son accidentes de la misma naturaleza que la sustancia humana, esto es, la persona humana: en los seres humanos hay solo una persona, que es totalmente humana, y esa naturaleza humana da el ser "humano" a los accidentes propios de la sustancia; en este caso, inteligencia y voluntad), porque el entender de la mente no es su ser, como tampoco su querer es su ser o su entender *(lo que acabamos de decir: la inteligencia y la voluntad son de la persona humana, pero no son la persona*). Por lo mismo, ni la mente entendida ni la mente amada son personas, puesto que no son subsistentes (*lo que decíamos antes*). Y tampoco es persona la mente misma, en cuanto que permanece en su naturaleza, por no ser un todo subsistente, sino parte de un subsistente, que es "el hombre". (*Ídem: la inteligencia en el ser humano es accidente, no es sustancia; la sustancia completa, la persona humana completa, es cada ser humano*).

> b) *In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem, quae multiplicat Trinitatem cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet patrem; et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filium; et Deum per modum amoris procedentem, scilicet spiritum sanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius naturae, et singulis horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc, sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide: quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. Unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei: secundum illud Gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Esto es: "Luego en nuestra mente se halla una semejanza de la Trinidad divina en cuanto a la procesión "que repite la Trinidad"; pues por lo dicho se ve que en la naturaleza divina hay Dios ingénito, que es principio de toda procesión divina, el Padre; y Dios engendrado, como Verbo concebido en el entendimiento, el Hijo; y Dios que procede como Amor, el Espíritu Santo; y fuera de estas no hay dentro de la naturaleza divina ninguna otra procesión, sino la que tiende a los efectos exteriores. No obstante, nuestra mente falla en la representación de la Trinidad en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma naturaleza y cada uno de ellos es persona perfecta, ya que el entender y querer de Dios son su mismo ser divino, según se ha demostrado (1. 1. cc. 45, 73). Por lo cual, la semejanza de Dios se ve en el hombre como se ve en la semejanza de Hércules en la piedra, en cuanto a la representación de la forma, no en cuanto a la conveniencia de naturaleza. Por esto se dice también que en la mente del

hombre está la imagen de Dios, según aquello: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza".

O sea: "Luego en nuestra mente se halla una semejanza de la Trinidad divina en cuanto a la procesión "que repite la Trinidad" (*Santo Tomás cita aquí a Boecio*), pues por lo dicho se ve que en la naturaleza divina hay Dios ingénito, que es principio de toda procesión divina, el Padre; y Dios engendrado, como Verbo concebido en el entendimiento, el Hijo; y Dios que procede como Amor, el Espíritu Santo; y fuera de estas no hay dentro de la naturaleza divina ninguna otra procesión (*como vemos, Santo Tomás está sintetizando lo dicho anteriormente*), sino la que tiende a los efectos exteriores (*en el caso de Dios, lo creado*). No obstante, nuestra mente falla en la representación de la Trinidad (*nuestra mente es finita*) en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma naturaleza (*los tres son Dios mismo*) y cada uno de ellos es persona perfecta (*y cada uno es persona*), ya que el entender y el querer de Dios son su mismo ser divino, según se ha demostrado (1. 1. cc. 45, 73) *(o sea: el entender y el querer de Dios son Dios mismo*). Por lo cual la semejanza de Dios se ve en el hombre como se ve en la semejanza de Hércules en la piedra (*la semejanza con Dios está en el ser humano como la semejanza de Hércules está en la piedra; o sea, que somos duros como piedras* □) en cuanto a la representación de la forma (*es le mera forma exterior de Hércules la "re-presentada" en la piedra, y no Hércules mismo*) no en cuanto a la conveniencia de naturaleza. Por esto se dice también que en la mente del hombre está la imagen de Dios, según aquello: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". (*En ese sentido es verdad que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, porque Dios es inteligencia y voluntad infinitas y el ser humano tiene inteligencia y voluntad finitas, como accidentes propios que no se identifican con su naturaleza: pero la inteligencia y la voluntad humanas participan, con analogía de proporcionalidad intrínseca, de la inteligencia y voluntad Divinas; esto es: la inteligencia y voluntad humanas son verdaderamente inteligencia y voluntad, "pero" finitas*).

c) Luego se refiere a la clásica postura agustiniana sobre el vestigio de la Trinidad en lo creado.

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat filium: ordo autem spiritum sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago: secundum illud Iob 11-7: numquid vestigia Dei comprehendes et cetera.

Esto es: "También en las demás cosas hallamos cierta semejanza de la Trinidad en cuanto que toda cosa es una en su substancia, y es formada por cierta especie y tiene algún orden. Ahora bien: es evidente por lo dicho (capítulos 11, 19) que la concepción

del entendimiento en el ser inteligible es como la información de la especie en el ser natural; y el amor es como la tendencia o el orden en la cosa natural. Por lo tanto, también las especies de las cosas naturales representan remotamente al Hijo; y el orden al Espíritu Santo. Y por eso, en razón de esta remota y oscura representación en las cosas irracionales, se dice que hay en ellas un "vestigio" de la Trinidad, pero no una "imagen", según aquello: "¿Acaso comprenderás los vestigios de Dios...?".

También aquí Santo Tomás hace una analogía desde su filosofía de la naturaleza. "Que toda cosa es una en su substancia, formada por cierta especie y tiene algún orden" significa que toda sustancia tiene una forma sustancial que la ubica en una determinada gradación entitativa que es la "especie", como la misma naturaleza en cuanto predicable de muchos ("ser humano"); y de esa naturaleza, como ya hemos visto, dimana cierto orden natural, necesariamente de la naturaleza a las potencias en acto primero. Ahora bien: poder conocerse a sí mismo "especifica" al ser intelectual y el amor a sí mismo es como la tendencia al orden de la cosa natural creada. "Por lo tanto, también las especies de las cosas naturales representan remotamente al Hijo; y el orden, al Espíritu Santo". Es decir: toda cosa es una sustancia (análoga al Padre), tiene una especie (análoga al Verbo) y una tendencia hacia su orden (análoga al Espíritu Santo). La analogía es muy lejana y por eso Santo Tomás agrega que "en razón de esta remota y oscura representación en las cosas irracionales, se dice que hay en ellas un "*vestigio*" de la Trinidad", pero no una *imagen* como en los entes intelectuales.

---

99. Capítulo 39: *Quid Catholica Fides sentiat de incarnatione Christi*. Lo que dice la fe católica sobre la encarnación de Cristo)

Pasa ahora Santo Tomás a analizar el misterio de la Encarnación. Luego de establecer en el capítulo 27 los párrafos claves de las Sagradas Escrituras sobre la Encarnación del Hijo, dedica de los capítulos 28 al 38 a refutar diversos errores sobre la Encarnación, para luego analizar en este capítulo, en tres puntos básicos, cuál es la fe católica sobre la Encarnación. El capítulo 40 está dedicado a posibles objeciones "de razón" contra la Encarnación, para luego demostrar la armonía entre razón y fe con respecto a ella, en los capítulos 41 y 42, y concluir más adelante, en el 49, refutando las objeciones del 41. Yo he optado —faliblemente, claro— por pasar del 39 al 41 y 42, explicar luego las objeciones del 41, y ver cómo Santo Tomás las contesta una por una en el capítulo 49.

Ex supra dictis igitur manifestum est quod, secundum Catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in

Scripturis circa incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat, et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur.

Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cetera huiusmodi; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet quod, licet filius sit incarnatus, non tamen oportet neque patrem neque spiritum sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis",

Esto es: "Como consecuencia de lo dicho (desde el capítulo 27), se ve que, según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana; y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido; ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre, y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predican.

Y como las cosas opuestas no pueden en realidad predicarse de un mismo sujeto por idéntica razón, y de Cristo se dicen cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí, como "pasible" e "impasible", "muerto" e "inmortal", etc., es necesario que lo divino y lo humano se prediquen de Cristo según distintos aspectos. Así, pues, respecto al sujeto

de que ambas cosas se predican, descubrimos la unidad, y no cabe distinción alguna. Sin embargo, respecto al motivo de la predicación hay que distinguir. Pero las propiedades naturales se predican de cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, que esta piedra sea arrastrada hacia abajo por naturaleza de la gravedad. Luego como lo divino y lo humano se predican de Cristo bajo distintos aspectos, es necesario afirmar que hay en Él dos naturalezas inconfundibles y sin mezclarse. Ahora bien, aquello de lo cual se predican las propiedades naturales según la propia naturaleza, que pertenece al género de substancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. Luego, como en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano, es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. Y así se predicarán verdadera y propiamente de aquel hombre las cosas divinas, ya que dicho hombre incluye el supuesto no solo de la naturaleza humana, sino también de la divina; y viceversa: las cosas humanas se predican del Verbo de Dios, por ser supuesto de la naturaleza humana.

Y esto demuestra también que, aunque el Hijo se encarne, no fue preciso que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo, pues la encarnación no se hizo por unión con la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino por unión con el supuesto y la hipóstasis, que es distinto en las tres personas. Y así como en la Trinidad hay varias personas subsistentes en una sola naturaleza, así también hay en el misterio de la encarnación una sola persona subsistente en varias naturalezas".

Analicemos los tres temas.

a) Primero establece Santo Tomás las consecuencias "ontológicas" de las Sagradas Escrituras sobre Cristo. Por eso dice: *"Como consecuencia de lo dicho (desde el c. 27), se ve que, según la tradición de la fe católica…"*. Y sigue: *"es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta"*; esto es, en Cristo hay dos naturalezas "completas". Y la humana está *"... compuesta de alma racional y de carne humana"*. Este modo de unión no puede ser como la unión de algo accidental a un sujeto, porque la persona es una, ni tampoco por una relación o un accidente propio que tenga una persona: *"... y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido; ni por una sola relación y propiedad personal"*. La unión es en la sola persona de Cristo: *"... sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto*", que es el único modo de entender las escrituras: *"... Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre, y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido…*" (por ejemplo "Cristo es Dios", o "Cristo murió en la Cruz"), *"... es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien amibas cosas se predican*".

b) Luego aclara en qué sentido "se dice" (predicar) de Cristo los relatos bíblicos:

"Y como las cosas opuestas no pueden en realidad predicarse de un mismo sujeto por idéntica razón (*no puede decirse "Juan está muerto" y "Juan está vivo" al mismo tiempo y en el mismo sentido*) y de Cristo se dicen cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí, como "pasible" e "impasible", "muerto" e "inmortal", etc., es necesario que lo divino y lo humano se prediquen de Cristo según distintos aspectos. Así, pues, respecto al sujeto de que ambas cosas se predican, descubrimos la unidad, y no cabe distinción alguna. (*Cristo, una sola persona*). Sin embargo, respecto al motivo de la predicación hay que distinguir. Pero las propiedades naturales se predican de cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, que esta piedra sea arrastrada hacia abajo por naturaleza de la gravedad (*decimos que un tigre corre conforme a su naturaleza de tigre, y lo mismo la gravedad de la piedra, que en la época de Santo Tomás pertenecía a la naturaleza de la piedra. Ahora, en cambio, gran parte de las predicaciones de los cuerpos físicos las hacemos según las hipótesis sobre ellos*). Luego como lo divino y lo humano se predican de Cristo bajo distintos aspectos, es necesario afirmar que hay en Él dos naturalezas inconfundibles y sin mezclarse (*la prediación bajo aspectos contrarios implica naturalezas distintas*). Ahora bien: aquello de lo cual se predican las propiedades naturales según la propia naturaleza, que pertenece al género de substancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. (*En el ejemplo anterior, aquello de lo que predicamos que corre según su naturaleza es el tigre: la naturaleza del tigre no es la que corre, sino un tigre. No decimos en efecto que la tigreidad corre, sino que este o aquel tigre corre*). Luego como en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano (*o sea, la única persona, Cristo*) es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. Y así se predicarán verdadera y propiamente de aquel hombre las cosas divinas (*por ejemplo, Cristo es Dios*), ya que dicho hombre incluye el supuesto no solo de la naturaleza humana, sino también de la divina (*o sea: la naturaleza humana de Cristo es asumida por la única persona: Cristo*); y viceversa: las cosas humanas se predican del Verbo de Dios (*por ejemplo, Cristo murió*) por ser supuesto de la naturaleza humana".

c) Y aclara por último que la encarnación no es del Padre o del Espíritu Santo:

"Y esto demuestra también que, aunque el Hijo se encarnó, no fue preciso que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo, pues la encarnación no se hizo por unión con la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino por unión con el supuesto y la hipóstasis, que es distinto en las tres personas (*la que asume una naturaleza humana es la Persona del Verbo*). Y así como en la Trinidad hay pluralidad de personas subsistentes en una sola naturaleza *(una sola naturaleza divina y tres Personas*), así también hay en el misterio de la encarnación una sola persona subsistente en pluridad de naturalezas (*una sola Persona y dos naturalezas*).

100. Capítulo 41: *Quomodo oporteat intelligere incarnationem filii Dei.* (Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios)

Para este esencial capítulo, Santo Tomás ofrece catorce argumentos. Vamos a analizarlos uno por uno.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura; Nestorius autem nec in natura nec in persona; fides autem Catholica hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura: necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura, et quid sit uniri in persona.

Natura igitur licet multis modis dicatur - nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur quod quid est rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem; sic enim dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, et similiter in ceteris:- illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei.

Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et huiusmodi, quae dicuntur esse unum subiecto. Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum, praetermisso tramite veritatis. Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas Dei et hominis, post incarnationem vero unam.

Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut anulus, vestimentum, domus, et similia. Consideraverunt autem, quod, cum humana natura verbo Dei adveniat nec ad eius naturae integritatem pertineat, necesse est, ut putaverunt, quod humana natura accidentalem unionem haberet ad verbum. Et quidem manifestum est quod non potest inesse verbo ut accidens: tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra probatum est; tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. Unde reliquum videbatur quod humana natura adveniret verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio verbi ad humanam naturam. Et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia verbi. Et sic verbum et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere. Unionem vero verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supra dicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit; neque verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus verbi Dei; et similiter anima; et verbum Dei vere sit homo.

Et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides Catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit, contra

Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit, in symbolo quod,sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, secundum apostolum, Philipp. 2-13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen prout philosophus probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda: intelligendum est enim verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum

toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.

O sea:

> 1. "Luego en vistas a la solución de estas dificultades hay que partir de algo más lejano. Pues, como quiera que Eutiques opinó que la unión de Dios y del hombre se realizó en la naturaleza (c. 35) y Nestorio dijo que ni en la naturaleza ni en la persona (c. 34), y la fe católica defiende que fue hecha en la persona y no en la naturaleza (c. 39), parece necesario conocer anticipadamente qué sea "unirse en la naturaleza" y qué "unirse en la persona".

Esto, más que un argumento, es un anuncio: ante lo que sostiene la fe, hay que comprender qué significa "unión", tanto en la naturaleza como en la persona.

> *2. "Aunque el nombre de "naturaleza" se exprese de muchas maneras…". Primero se refiere Santo Tomás a usos impropios del término "naturaleza", aunque no sean erróneos: "… pues la generación de los vivientes, el principio de la generación y del movimiento, la materia y la forma se llaman naturaleza"; pero luego se refiere a un uso ontológico más preciso para él: "… además, alguna vez se llama naturaleza a la esencia de una cosa, que contiene cuanto pertenece a la integridad de la especie". Aquí se combinan sentidos ontológicamente análogos. La naturaleza de algo es su misma esencia en cuanto principio de operación, pero la especie se refiere a la esencia en cuanto "predicable", que, recordemos, es una cuestión de lógica; aún así, recordando que en el caso de "especie" nos referimos a un ente de razón —uno de los cinco predicables—, se pueden tomar como sinónimos análogos: la especie humana, la naturaleza humana, la esencia humana. "… y así —continúa Santo Tomás— como decimos que la naturaleza humana es común a todos los hombres, de igual manera podemos expresarnos en los demás casos; según esto, se unen en la naturaleza las cosas que constituyen íntegramente la especie de algún ser…". Entonces: la unión por vía de la naturaleza es para constituir la "especie", y pone un ejemplo: "… por ejemplo, el alma y el cuerpo humano se unen para constituir la especie de animal y, en general, todas cuantas cosas son partes de la especie". Santo Tomás tiene en cuenta aquí los referidos cinco predicables: si al género animal se le une la diferencia "racional" surge la especie "hombre" y por lo tanto en las naturalezas la "unión" se refiere a aquello que "especifica" un género. (En este caso la racionalidad es la diferencia específica que constituye a la especie hombre dentro del género animal –a pesar de que algunos parecen siempre animales □ —). También hay que tener en cuenta que en el latín original —y este es un detalle importante—*

no se dice "esencia" sino quod quid est: en este caso el "quid" (la humanidad) se refiere a la esencia de un "quod est" (este hombre), pero es importante señalar que Santo Tomás nunca piensa en un sujeto y en una esencia separados; por eso dice quod quid est; y en el caso de la Encarnación, como veremos, es el único donde hay dos quid: quod quid quid est; esto es, Cristo divino/humano.

3. "Ahora bien, es imposible que a una especie íntegramente constituida se le añada algo extraño según la unión de naturaleza, como no sea destruyendo la especie. Pues como las especies son como los números, en los cuales cualquier unidad que se añada o se quite varía la especie, si se añade algo a la especie ya constituida, es necesario que se cambie en otra especie…". *Santo Tomás no está elaborando un pitagorismo, sino que tiene en cuenta la clasificación de géneros y especies heredada del árbol de Porfirio: la sustancia puede ser corpórea o no corpórea; la corpórea puede ser viviente o no viviente; la viviente puede ser animada o no; la animada puede ser sensible o no; la sensible puede ser racional o no. Si bien como clasificación ontológica es muy limitada, sirve para que advirtamos que, ontológicamente, las esencias de las cosas tienen un límite en la adición de características más allá del cual se transforman. Por eso sigue diciendo*: "… por ejemplo, con solo añadir a una substancia animada el término "sensible", tendremos otra especie; pues el animal y la planta son especies diversas. Sin embargo, acontece que lo que no pertenece a la integridad de la especie se encuentra en algún individuo comprendido en dicha especie; por ejemplo, el color blanco o el vestido en Sócrates o Platón, o también un sexto dedo, etc.". *O sea: dado que una sustancia individual no se reduce necesariamente a la sola naturaleza, en el individuo puede haber características accidentales e incluso esenciales a un individuo específico, que no son por ello necesarias a su esencia en cuanto esencia "universalizable". Entonces*: "Luego nada impide que en un individuo se unan algunas cosas que no pertenecen a la integridad de la especie: tal como la naturaleza humana, la blancura y la música se unen en Sócrates; y cosas semejantes, que se consideran como "una unidad por razón del sujeto". Y porque el individuo se denomina "hipóstasis" en el género de substancia y en las substancias racionales se llama también "persona" (*o sea: la sustancia individual, como vimos en el comentario al libro I, es "hipóstasis" como portadora de accidentes y esa sustancia individual, si es racional, es persona*), se puede decir convenientemente que todas estas cosas se unen "según la hipóstasis" o también "según la persona". Esto demuestra que no hay inconveniente en que algunas cosas, no unidas según la naturaleza, se unan, sin embargo, según la hipóstasis o la persona".

4. "Oyendo, pues, los herejes que en Cristo se dio la unión de Dios y el hombre, abandonando el camino de la verdad, marcharon por otros derroteros a

exponerlo". (*Hoy diríamos: hay otros hermanos cristianos que, al tratar de razonar que en Cristo se dio la unión de Dios y el hombre, cometieron diversos errores*). Unos juzgaron que esta unión era como la de aquellas cosas que se unen en una sola naturaleza, como Arrio y Apolinar, quienes afirmaron que el Verbo servía de alma o inteligencia al cuerpo de Cristo (c. 32 ss.); o como Eutiques, que sostuvo la existencia de dos naturalezas antes de la encarnación o —la de Dios y la del hombre— y después de la encarnación una sola.

5. "Pero sus afirmaciones son absolutamente imposibles. Pues es claro que la naturaleza del Verbo es enteramente perfectísima desde la eternidad y que en modo alguno puede corromperse o cambiarse. Luego es imposible que le sobrevenga en unidad de naturaleza algo extrínseco, tal como la naturaleza humana o una parte de la misma". (*Es decir: el Verbo, la segunda persona, no puede ser "parte" de nada*).

6. "Mas otros, comprendiendo que era imposible opinar así, marcharon por un camino contrario. Pues las cosas que sobrevienen a quien tiene ya una naturaleza determinada y no pertenecen a la integridad de dicha naturaleza, o son accidentes, según parece —como la blancura y la música—, o se relacionan accidentalmente con el sujeto —como el anillo, el vestido, la vivienda y cosas semejantes—. Y vieron que, como la naturaleza humana sobreviene al Verbo de Dios y no es parte integrante de su naturaleza, era necesario, como creyeron, que dicha naturaleza estuviera accidentalmente unida al Verbo. (*Ahora Santo Tomás explica por qué no puede ser esto*): Es claro en verdad que no puede estar en el Verbo como accidente, ya porque Dios no recibe accidente alguno, como antes (1. 1, c. 23) se probó (*Dios no puede ser sujeto de accidentes o, de lo contrario, está en potencia respecto a ellos*), ya porque la naturaleza humana, que pertenece al género de substancia, no puede ser accidente de nadie. (*Una naturaleza no puede ser un accidente que se predica de un sujeto; por eso no puedo decir "Juan es tigre"*). Por consiguiente, parecía resultar que la naturaleza humana sobreviniera al Verbo, no como accidente, sino como relacionada accidentalmente con Él. (*Observemos que Santo Tomás dice "relacionada accidentalmente"*). Por eso afirmó Nestorio que la naturaleza humana era con respecto al Verbo como un templo; y así la unión del Verbo a la naturaleza humana habría de entenderse según la inhabitación solamente. Y como el templo tiene su individuación separadamente de aquel que lo habita, y la individuación que conviene a la naturaleza humana es la personalidad, resultaba que el Verbo y la naturaleza humana tienen personalidad distinta, siendo el Verbo y aquel hombre dos personas".

7. "Otros, queriendo evitar este inconveniente, dispusieron la naturaleza humana de tal suerte que el ser persona no le pudiera convenir propiamente. Y así dijeron que el alma y el cuerpo, que son las partes integrantes de la naturaleza humana,

fueron de tal manera asumidos por el Verbo que el alma no se unió al cuerpo para formar una substancia, por no verse obligados a confesar que la substancia así constituida incluía la persona. Y sostuvieron que la unión del Verbo con el alma y el cuerpo era semejante a la de aquellas cosas que se relacionan accidentalmente; por ejemplo: la unión del hombre vestido con su indumentaria, imitando de algún modo a Nestorio".

8. "Resueltas, pues, estas cosas, por lo que ya dijimos (*Santo Tomás se refiere al capítulo 40, que analizaremos después*), es necesario afirmar que la unión del Verbo y el hombre fue tal que ni de dos naturalezas se hizo una sola (*no deja de haber dos naturalezas en Cristo*) ni dicha unión del Verbo con la naturaleza humana fue como la unión de una substancia —por ejemplo, la humana, con las cosas exteriores, las cuales se relacionan accidentalmente con la misma, tal como la casa y el vestido—; lo que sí se ha de afirmar es que el Verbo subsiste en la naturaleza humana como en una naturaleza que se apropió por la encarnación, de manera que aquel cuerpo sea el verdadero cuerpo del Verbo de Dios e igualmente lo sea el alma, y el Verbo de Dios sea verdadero hombre".

9. Y aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo intentaremos decir algo "para edificación de la fe", según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio". *Esto es importantísimo, porque resume el espíritu de la relación entre razón y fe en Santo Tomás. La razón no logra explicarlo perfectamente todo, pero logra defender a la fe de la acusación de contradicción: es una razón apologética. Esa confianza en el "no absurdo" de la fe es lo que hizo dialogar a los primeros padres con lo mejor de la filosofía griega.*

10. Mas, entre todas las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo (*Santo Tomás se refiere a una analogía: la mayor unión, entre lo creado, es la que hay entre el alma como forma del cuerpo, que constituye una sola sustancia*) y sería mayor la semejanza, como dice San Agustín en "Contra Feliciano", si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres (*que no lo hay*) como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre de tal modo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexistente se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice San Atanasio en el símbolo que "así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo".

11. *Ahora Santo Tomás señala el límite de la analogía*: "… Pero, como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la unión de Dios

y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es "como un órgano de la divinidad" tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma".

12. "Ahora bien: el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos exteriores. Por ejemplo: esta azuela (*se refiere Santo Tomás a un instrumento de carpintería*) no es un instrumento propio como lo es esta mano; pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso, la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. (*Hay que tener en cuenta que el ejemplo de la mano para Santo Tomás es fundamental; por ahora está distinguiendo la mano como instrumento, que en realidad es "mi" mano y forma parte de la unidad cuerpo-alma, de cualquier otro instrumento ajeno a esa unidad*). Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre *(la mano como instrumento unido y propio*), pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el Apóstol: "Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito". Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no solo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fue asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosas que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a Él del mismo modo que la mano al alma".

13. "Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua (*otro ejemplo parecido al de la mano*), como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como demuestra el Filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, le conviene, sin embargo, a tal individuo por parte de la materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. (*O sea: un sexto dedo puede ser esencial a tal individuo, pero no a la naturaleza humana)*. Así, pues, no hay dificultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo, no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo y este sea forma, aunque sí

pertenece a su persona. (*Santo Tomás reitera esto en diversos lugares; por ejemplo, en III, q. 2, a. 2, ad 3: "Pero es de saber que no cualquier individuo en el género de la sustancia, aún en la naturaleza racional, tiene razón de persona, sino solamente aquello que existe por sí, y no aquello que existe en otro más perfecto. De donde la mano de Sócrates, aunque sea cierto individuo, no es persona porque no existe por sí, sino en algo más perfecto, o sea su todo. Y esto también puede significarse en el hecho de que la persona se dice sustancia individua. En efecto, la mano no es sustancia completa, sino parte de la sustancia"*[210]).

14. "Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de tal manera que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta (*Santo Tomás advierte sobre el límite de las analogías, especialmente en estos temas*), pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio; con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y, aunque el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más eminente e inefable con las criaturas intelectuales, que pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza".

---

101. Capítulo 42: *Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo dei*. (La asunción de la naturaleza humana convenía en grado máximo al Verbo de Dios)

Para demostrar esto, Santo Tomás ofrece tres argumentos:

1. *Ex quo etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae verbi. Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae: oportuit per verbum, quod secundum emanationem intellectualem a patre procedit, humanam naturam assumi.*

Esto es: "Con lo dicho se manifiesta también que la asunción de la naturaleza humana conviene principalmente a la persona del Verbo. Porque, si la asunción de la naturaleza humana está ordenada a la salvación de los hombres y la salvación última del hombre es el perfeccionamiento de su parte intelectiva, mediante la contemplación de la verdad primera, convino que la naturaleza humana fuese tomada por el Verbo, el cual procede del Padre por emanación intelectual".

O sea: el ser humano alcanza a Dios porque su inteligencia solo se aquieta por la verdad infinita que es Dios (ya lo hemos visto en el comentario al libro III). Y en

Dios, la verdad sobre sí mismo, su "yo soy" es el Verbo, que se identifica con el mismo Dios. Luego…

2. *Rursus. Affinitas quaedam videtur maxime verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos logos verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur verbum rationali naturae unitum est: nam et propter affinitatem praedictam, divina Scriptura nomen imaginis et verbo attribuit et homini; dicit enim apostolus, Coloss. 1-15, de verbo, quod est imago invisibilis Dei; et idem de homine, I Cor. 11-7, quod vir est imago Dei.*

Esto es: "Además, parece que existe cierta afinidad especial entre el Verbo y la naturaleza humana, pues el hombre recibe su propia especie según que es racional. Ahora bien, el Verbo es afín a la razón; por esto, para los griegos, *logos* significa "verbo" y "razón". Por lo tanto, el Verbo se unió muy convenientemente a la naturaleza racional; así, pues, por la afinidad mencionada, la divina Escritura atribuye el nombre de "imagen" al Verbo y al hombre; pues dice el Apóstol en la primera a los de Colosas que el Verbo es "la imagen del Dios invisible"; y lo mismo dice del hombre en la primera a los de Corinto: "El hombre es imagen de Dios".

O sea: el ser humano es tal por una forma sustancial racional, intelectual, que conforma al cuerpo humano y de donde emergen las potencias de inteligencia y voluntad. Pero al decir "al principio era el Verbo", también se está hablando de la razón y de la palabra. Luego si el Verbo es la imagen de Dios, y el ser humano está hecho a imagen de Dios, convino entonces que fuera la segunda Persona la que asumiera la naturaleza humana.

3. *Habet etiam verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini verbi comprehenduntur: propter quod et omnia per verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.*

Esto es: "El Verbo tiene también cierta razón de semejanza no solo con la naturaleza racional, sino también con toda criatura en general, ya que el Verbo contiene las ideas de todas las cosas creadas por Dios, así como el artífice humano comprehende con la concepción de su entendimiento las ideas de las cosas artificiales. Según esto, las criaturas no son más que cierta expresión y representación reales de cuantas cosas están contenidas en la concepción del Verbo divino. Y por esto se dice que todas las cosas han sido hechas por el

> Verbo. Por consiguiente, el Verbo se unió convenientemente a la criatura; o sea, a la naturaleza humana”.
>
> Es decir: cuando Dios crea, crea según una idea en su entendimiento, que es su entender del cual procede el Verbo. Luego todo ha sido creado según la concepción del Verbo. Por eso conviene que el Verbo sea aquello que salva a la creatura.

---

102. Capítulos 41 y 49: *Objectiones contra fidem incarnationis* y (49) *Solutio rationum contra incarnationis superius positarum*. (Objeciones contra la fe en la encarnación y solución a las objeciones expuestas anteriormente contra la encarnación)

Como explicamos más arriba, Santo Tomás se pone a sí mismo trece objeciones, según las cuales la razón podría objetar la fe en la Encarnación en el capítulo 41, y en el capítulo 49 las contesta una por una. Incluiré las objeciones y las respuestas. Mi comentario irá en bastardilla.

Para que se entiendan mejor las respuestas de Santo Tomás, haré una introducción a las distinciones entre *suppositum* y naturaleza que habitualmente maneja Santo Tomás. Algo de todo ello lo hemos visto ya, pero vale la pena repetirlo aquí.

En un ser humano, la sustancia primera (el *suppositum*) tiene una *diferencia real y de razón* con la naturaleza o esencia: real, porque puede haber varios seres humanos que tengan la misma naturaleza; *tienen* humanidad, pero no *son* humanidad; *de razón*, porque siempre el *suppositum* incluye la referencia al acto de ser, mientras que la natura o *essentia* dice referencia al *grado de ser* (humanidad en este caso).

En un ángel, en cambio, hay una identificación *de re* entre *suppositum* y natura, porque cada ángel agota una esencia. Luego el arcángel Gabriel, por ejemplo, es “gabrielidad” (una especie), aunque *de razón* se siga diferenciando *suppositum* y natura.

En Dios, aunque de razón se distinga entre el acto de ser, el *suppositum* y la natura, todo es uno, pero además hay que tener en cuenta que la “sustancia” o *suppositum* del que habla en ese caso Santo Tomás ya no es la sustancia como un modo de ser finito (sustancia y accidente), sino que “aquello cuya esencia es ser” (lo no-finito) es “subsistente” en cuanto no es accidente, pero no es sustancia como un modo de ser finito. Por eso Santo Tomás, llevando el lenguaje humano a su límite, habla de Dios como el *ipsum esse subsistens*(para desesperación de los heideggerianos □): *ipsum ese*, porque es el mismo ser en cuanto que lo no-finito refiere a aquello cuya esencia es ser; y *subsistens*, porque no es accidente.

Tengamos todo esto muy en cuenta al analizar las respuestas de Santo Tomás a las

objeciones:

1. *Ostensum est enim in primo libro quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore, post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.*

Ya quedó demostrado en el libro primero (c. 20) que Dios no es cuerpo ni virtud corpórea. Pero, si asumió la carne, resulta que o se convirtió en cuerpo o es una virtud corpórea, después de la encarnación. Luego parece imposible que Dios se encarnase. (*O sea: esta objeción presupone que el único modo de asumir la naturaleza humana es a modo de forma sustancial de la misma*).

Respuesta: *Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligendam quod verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma. Unde non est consequens ex hoc quod verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.*

Ya se demostró que la encarnación del Verbo no se ha de entender como si el Verbo se hubiera convertido en carne (c. 31) o en el sentido de que se uniese al cuerpo como forma (c. 32). Luego porque el Verbo se haya encarnado, no se deduce que Dios sea verdaderamente cuerpo o potencia corpórea, como deducía la primera objeción.

Esto es: Cristo asume la naturaleza humana, no a modo de forma sustancial, porque hay dos naturalezas: la divina y la humana, y una sola persona, la del Verbo.

2. *Item. Omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutate.*

Todo lo que adquiere una nueva naturaleza está sujeto a mutación substancial, puesto que una cosa se engendra cuando adquiere una naturaleza. Por lo tanto, si la hipóstasis del Hijo de Dios se hace nuevamente subsistente en la naturaleza humana, parece que hubiera cambiado substancialmente.

Esta objeción supone que la encarnación es como una trans-formación sustancial.

Respuesta:

Similiter etiam non consequitur quod verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a verbo assumpta, secundum quam competit verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Igualmente: porque el Verbo tomó la naturaleza humana tampoco se sigue que haya cambiado substancialmente, pues en el Verbo mismo de Dios no se realizó ninguna mutación, sino solo en la naturaleza humana que fue asumida por el Verbo, según la cual le conviene el haber sido engendrado y haber nacido en el tiempo, pero no según Él mismo.

O sea: cuando Dios se encarna, no se transforma, porque la naturaleza divina no tiene ni padece ningún cambio: la naturaleza humana es ***en*** *la persona del Verbo* ***sin*** *que la naturaleza divina sea cambiada por ello.*

3. *Adhuc. Nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam: quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod filius Dei non sit ubique post incarnationem: cum humana natura ubique non sit.*

Ninguna hipóstasis de una naturaleza determinada rebasa los términos de la misma, pues es más bien la naturaleza la que está fuera de la hipóstasis como conteniendo muchas de ellas. Luego si la hipóstasis del Hijo de Dios se hizo por la encarnación hipóstasis de la naturaleza humana, resulta que el Hijo de Dios no estará en todo lugar después de la encarnación, pues la naturaleza humana no está en todas las partes.

Este comentario supone la habitual distinción entre hipóstasis como sustancia primera y naturaleza como la parte formal y perfectiva de la sustancia: es decir, su grado de ser; es decir, su esencia. En ese sentido "... es más bien la naturaleza la que está fuera de la hipóstasis como conteniendo muchas de ellas", en tanto que varias sustancias primeras pueden tener la misma naturaleza, como varios seres humanos tienen todos la misma naturaleza humana. Ahora bien, esa naturaleza puede ser predicada de varios: "Juan es humano, Pedro es humano", y así indefinidamente. Por tanto, si Dios asume una naturaleza humana, asumirá una naturaleza que puede ser predicada de varios, y no solo de Dios, lo cual es absurdo.

Respuesta:

Quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit: non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet verbum Dei esse ubique, licet humana natura a verbo Dei assumpta ubique non sit.

Tampoco implica necesidad lo que se objeta en tercer lugar. Pues la hipóstasis no rebasa los límites de la naturaleza que le confiere la subsistencia. Pero el Verbo de Dios no tiene la subsistencia por la naturaleza humana, sino más bien atrae a la naturaleza humana a su propia subsistencia o personalidad, porque no subsiste por ella, sino en ella. Luego nada

impide que el Verbo de Dios esté en todo lugar, aunque no lo esté la naturaleza humana asumida por Él.

Aquí Santo Tomás agrega un tercer elemento: la subsistencia. Toda sustancia primera "es en sí", y si no es compuesta "subsiste" en su ser siempre, excepto que Dios decida aniquilarla. Ahora bien, esto es en cuanto a la sustancia creada; Dios, en este sentido, no es sustancia primera (como modo de ser del ente finito, como dijimos), pero sí es subsistente, o sea, no accidental. Y lo que Santo Tomás dice es que Dios en cuanto subsistente no es predicable de nada ni de nadie, obviamente. Es decir: el Verbo, al asumir la naturaleza humana, la asume en su persona, en su subsistencia, que es no predicable. Por lo demás, dado que Dios está en todas partes precisamente porque supera la noción de espacio, es así por la naturaleza divina subsitente, y no por la naturaleza humana asumida.

4. *Amplius. Rei unius et eiusdem non est nisi unum quod quid est: hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius: natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.*

A una sola cosa corresponde una sola "esencia", pues esto significa la substancia de una cosa, que es una para cada uno. Pero la naturaleza de una cosa es su propia esencia, "pues la naturaleza es lo que significa la definición de una cosa". Luego, como se ve, es imposible que subsista una sola hipóstasis en dos naturalezas.

"A una sola cosa corresponde una sola "esencia"; o sea, cada sustancia primera tiene "totalmente" tal o cual esencia; un tigre no es tigre solo por la mitad. Cada sustancia primera tiene una esencia. Por tanto, así como cada sustancia no puede tener una esencia por la mitad, tampoco puede tener dos esencias, pues entonces sería dos cosas (dos sustancias primeras) al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Respuesta: *Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habeat. Et sic verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.*

Con esto se resuelve también la cuarta objeción. Pues es preciso que cualquier cosa subsistente posea tan solo una naturaleza por la cual tenga el ser absolutamente Y así, el Verbo de Dios tiene el ser absolutamente por la sola naturaleza divina y no por la naturaleza humana, pues esta le da un ser determinado: el ser hombre.

En efecto, en Dios es lo mismo el quod est (susbistente), el quid est (lo que es) y el est (el acto de ser); o sea que cuando decimos que es aquel cuya esencia es ser, y es subsistente, la "esencia" de la cual hablamos es la naturaleza divina, y no la humana. Por tanto, asumir esta última no le quita unidad, pues la naturaleza humana asumida no es otro subsistente, sino asumida en el único subsistente, que es Dios.

5. *Praeterea. In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et res, ut supra ostensum est. Et hoc praecipue est in Deo, qui est non solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.*

En los seres inmateriales se identifican la esencia y la cosa, como antes (1. 1, c. 21; 1. 2, c. 54) se de mostró. Y esto se da principalmente en Dios, que no solo es su esencia, sino también su ser. (1. 1, c. 22). Pero la naturaleza humana no puede identificarse con la hipóstasis divina. Luego parece imposible que la hipóstasis divina subsista en la naturaleza humana.

Es decir: en las sustancias no corpóreas (los ángeles) se identifican ***de re****, como vimos, sustancia primera y naturaleza; y en Dios se identifican* ***de re*** *su esencia y su ser. Pero la naturaleza humana no es la divina y por tanto no puede unirse a la anterior unidad, lo cual quebraría la unidad de Dios.*

Respuesta: *Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona verbi. Subsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona verbi.*

También con esto se soluciona la quinta objeción. Pues es imposible que la naturaleza que confiere la subsistencia al Verbo sea distinta de su misma persona. Pero Él subsiste por la naturaleza divina y no por la humana, que es atraída a su subsistencia para que en ella subsista, como se dijo. Luego la naturaleza humana se distingue de la persona del Verbo.

En efecto, entonces es imposible toda distinción *de re* en Dios, por eso "…es imposible que la naturaleza que confiere la subsistencia al Verbo sea distinta de su misma persona". Pero esa naturaleza de la que hablamos, en ese caso, es la naturaleza divina, no la humana, la cual no se asume a modo de "naturaleza de una sustancia", lo cual implicaría "dos cosas". Recordemos aquí la analogía de Santo Tomás: la naturaleza de nuestra mano es asumida en nuestra naturaleza subsistente, pero la mano no es otra sustancia. (*"Pero es de saber que no cualquier individuo en el género de la sustancia, aún en la naturaleza racional, tiene razón de persona, sino solamente aquello que existe por sí, y no aquello que existe en otro más perfecto. De donde la mano de Sócrates, aunque sea cierto individuo, no es persona, porque no existe por sí, sino en algo más perfecto, o sea su todo. Y esto también puede significarse en el hecho de que la persona se dice sustancia individua. En efecto, la mano no es sustancia completa, sino parte de la sustancia").*

6. *Item. Natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit: nam per additionem alicuius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis. Quod est omnino impossibile.*

La naturaleza es más simple y más formal que la hipóstasis subsistente en ella, porque por adición de algo material la naturaleza común se individualiza para recibir tal hipóstasis. Si, pues, la hipóstasis divina subsiste en la naturaleza humana, síguese, al parecer, que la naturaleza humana es más simple y más formal que la hipóstasis divina. Cosa absolutamente imposible.

(*Aquí Santo Tomás se refiere a la distinción entre sustancia primera y naturaleza en los seres corpóreos, donde la sustancia primera completa surge de forma sustancial y materia primera, con lo cual a esa sustancia primera, a la composición de la esencia (forma sustancial y materia prima) hay que agregarle el "quod est"; es decir, la composición de sustancia y acto de ser, con lo cual la sustancia es más compleja ontológicamente que la esencia, y por tanto la naturaleza humana asumida es más simple que Dios en cuanto lo subsistente, lo cual es absurdo*).

Respuesta: *Hinc etiam excluditur id quod sexto obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non est sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam verbum inquantum est verbum: sed solum inquantum verbum est hic homo.*

Y de aquí se excluye también lo que se objetaba en la sexta objeción. Pues la hipóstasis es menos simple, tanto real como conceptualmente, que la naturaleza por la que se constituye en el ser; realmente, por cierto, cuando la hipóstasis se distingue de su propia naturaleza; conceptualmente, cuando se identifica con ella, como en algunos seres. Pero la hipóstasis del Verbo no está absolutamente constituida por la naturaleza humana, de tal manera que exista por ella, porque la naturaleza humana solo le da el ser de hombre. Luego no es preciso que la naturaleza humana sea más simple que el Verbo en cuanto tal, sino solamente en cuanto que el Verbo es tal hombre.

Es decir: "la hipóstasis es menos simple, tanto real como conceptualmente, que la naturaleza por la que se constituye en el ser": la sustancia primera se distingue "de razón" de la esencia, porque es compuesta (sustancia más acto de ser), aunque en los ángeles la sustancia y la esencia se identifican ***de re*** *(realmente), porque cada ángel agota una esencia. Por eso aclara Santo Tomás: "... realmente, por cierto, cuando la hipóstasis se distingue de su propia naturaleza; conceptualmente, cuando se identifica con ella, como en algunos seres" (por ejemplo, los ángeles). Entonces es verdad que en*

las creaturas la hipóstasis es menos simple, de razón, que la esencia. Pero Dios, cuya esencia es ser, no lo es por la naturaleza humana asumida; esta última solo da el ser hombre pero, no "ser". Luego Dios sigue conservando su absoluta simplicidad, aunque asuma una naturaleza humana, pues esta última no da el ser, que es Dios mismo.

7. *Adhuc. In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas eius: ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam. Quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.*

Solamente en las cosas compuestas de materia y forma se da la diferencia entre lo singular y la esencia. Porque lo singular se individúa por concreción de la materia, que así no se encuentra en la esencia y en la naturaleza de la especie; por ejemplo, la designación de Sócrates implica una materia concreta, mas la designación de naturaleza humana no la implica. Luego toda hipóstasis subsistente en la naturaleza humana está constituida por determinada materia. Y esto no puede decirse de la hipóstasis divina. Por lo tanto, no es posible, como se ve, que la hipóstasis del Verbo de Dios subsista en la naturaleza humana.

O sea: "solamente en las cosas compuestas de materia y forma se da la diferencia entre lo singular y la esencia", porque, recordemos, en las cosas corpóreas la sustancia primera se distingue no solo de razón, sino también ***de re*** *de la esencia, porque la esencia no refiere a lo singular sino al grado de ser de la sustancia singular; por eso varios seres humanos distintos tienen la misma esencia, no individual, pero sí en cuanto humanos. "... porque lo singular se individúa por concreción de la materia, que así no se encuentra en la esencia y en la naturaleza de la especie; por ejemplo: la designación de Sócrates implica una materia concreta, mas la designación de naturaleza humana no la implica"; es decir: humanidad implica una forma sustancial racional que es la parte determinante de la materia prima, pero como algo universalizable —esto es, predicable en potencia de varios individuos— mientras que Sócrates es ese ser humano y no otro, porque fue sustancia primera; esto es, singular. "Luego toda hipóstasis subsistente en la naturaleza humana está constituida por determinada materia": toda sustancia primera humana (este o aquel ser humano) es corpóreo. "Y esto no puede decirse de la hipóstasis divina". (No, claro, no es corpórea). "Por lo tanto, no es posible, como se ve, que la hipóstasis del Verbo de Dios subsista en la naturaleza humana". (O sea: no es posible que una naturaleza humana, al ser asumida, haga corpóreo a Dios).*

Respuesta:

Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo obiicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo. Sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

Y esto evidencia la solución a la objeción séptima. Pues no es absolutamente necesario que la hipóstasis del Verbo de Dios esté constituida por determinada materia, sino solo en cuanto es este hombre; pues solo así está constituida por la naturaleza humana, como se dijo.

O sea: Dios en cuanto subsistente no es corpóreo. Al asumir la naturaleza humana, no deja de ser *no* corpóreo, porque la subsistencia de Dios no es yuxtapuesta con una *subsistencia* humana corpórea, puesto que la naturaleza humana asumida *no* es subsistente. La persona del Verbo asume una naturaleza humana que no es persona.

8. *Amplius. Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Dei verbi, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Dei verbi, ut videtur.*

El alma y el cuerpo tenían el mismo poder en Cristo que en los demás hombres. Pero en los demás hombres constituyen, al unirse, el supuesto, la hipóstasis y la persona. Luego el alma y el cuerpo de Cristo constituyen al unirse el supuesto, la hipóstasis y la persona. Y no el supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, que es eterna. Según esto, en Cristo hay, al parecer, además del supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, otro supuesto, hipóstasis y persona.

Respuesta:

Quod autem anima et corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Que el cuerpo y el alma de Cristo sean atraídos a la personalidad del Verbo (*la naturaleza humana que es asumida por el Verbo tiene cuerpo y alma humanas*) sin constituir otra persona distinta de la suya (*no por ello es sustancia primera*) no redunda en menoscabo de ambos, como aducía la octava objeción, sino en mayor dignidad para los dos. Pues el ser de una cosa es mejor cuando se une a otro más digno que cuando permanece en lo que es; por ejemplo, el alma sensitiva tiene un ser más noble en el

hombre que en los demás animales, en los cuales es la forma principal, cosa que no es en el hombre (*las potencias sensibles, cuando emergen del alma humana, son más dignas que cuando emergen del alma animal (para Santo Tomás los animales tienen alma no subsistente, mortal, siendo esa alma la forma sustancial de los cuerpos de los animales); de análogo modo la naturaleza humana no pierde por no ser ella subsistente, sino que es más digna al ser asumida por la persona del Verbo*).

9. *Praeterea. Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur. Et sic idem quod prius.*

Así como con el alma y el cuerpo se constituye la naturaleza humana en común, así con "esta" alma y "este" cuerpo se constituye "este hombre", que es la hipóstasis del hombre. Mas en Cristo hubo esta alma y este cuerpo. Luego con la unión de ambos se constituyó una hipóstasis. Y resulta lo mismo que antes.

(*Es decir: en un ser humano no solo está la esencia del ser humano en cuanto humanidad, sino este ser humano, porque es sustancia primera, individual; luego la naturaleza humana en Cristo debería ser sustancia primera y entonces habría dos personas*).

Respuesta:

Hinc etiam solvitur quod nono obiiciebatur. In Christo enim vere quidem fuit haec anima et hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Dei verbi, quia sunt ad personalitatem Dei verbi assumpta; sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

Por aquí también se soluciona lo que se objetaba en noveno lugar. Pues en Cristo hubo verdaderamente un alma y un cuerpo y, sin embargo, no se formó con ellos una persona distinta de la del Verbo de Dios, porque fueron asumidos para la personalidad del Verbo; tal como el cuerpo, que, cuando está sin el alma, tiene una especie propia, pero cuando se une al alma recibe de ella la especie.

Es decir: la naturaleza humana asumida por la persona del Verbo no es subsistente, luego no hay dos personas, sino una persona, la del Verbo; análogamente, un cuerpo no animado tiene una especie no animada, pero cuando es informado por una forma sustancial viviente no asume la especie del cuerpo no animado, sino que tiene una sola especie, la del cuerpo viviente; de igual modo Cristo tiene una sola persona, la del Verbo.

10. *Item. Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.*

Este hombre, Cristo, considerado como compuesto únicamente de alma y carne, es una substancia. Y no universal; luego particular. Por lo tanto, es una hipóstasis.

Respuesta:

Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis. Et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est ut verbum subsistat tam in humana natura quam in divina. Id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo. Unde ipsum verbum supponitur cum dicitur hic homo. Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim:- manifeste decipitur. Nam humana natura etiam in Socrate vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum philosophum, dicitur dupliciter: scilicet pro supposito in genere substantiae, quod dicitur hypostasis; et de eo quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto. Unde nec hypostases possunt dici: cum nulla earum sit substantia completa. Alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Por esto también se soluciona lo que se exponía en décimo lugar. Pues es claro que este hombre, que es Cristo, es una substancia no universal, sino particular. (*Cristo es subsistente*). Y es una hipóstasis, pero no distinta de la del Verbo (*es la misma persona del Verbo*), porque la naturaleza humana fue asumida por la hipóstasis del Verbo para que Él subsistiera tanto en la naturaleza humana como en la divina. (*Al asumir el Verbo la naturaleza humana, el Verbo subsiste, habiendo dos naturalezas: una de ellas no subsistente, la humana, que por ello no es persona*). Ahora bien: lo que subsiste en la naturaleza humana es este hombre. Luego cuando se dice este hombre se supone el Verbo mismo. (*Cuando nos referimos a Cristo, asumida una naturaleza humana, nos referimos a la persona del Verbo*). Pero si alguien plantea esta misma objeción partiendo de la naturaleza humana y dice que esta es una substancia no universal, sino particular y, por consiguiente, hipóstasis, se engaña manifiestamente. (*Es decir: si alguien dice que la naturaleza humana asumida, por ser tal, tiene que ser persona, se engaña)*. Porque, incluso en Sócrates y Platón, la naturaleza humana no es la hipóstasis; lo es, sí, aquello que subsiste en ella. (*Incluso en esos dos seres humanos, su humanidad se distingue de razón, a parte de* ***de re*** *de ellos en cuanto que cada uno es un suppostium; es decir, una persona*). Y que sea substancia y, además, particular, no se dice en el mismo sentido con que decimos que la hipóstasis es substancia particular. (*Decir sustancia singular no es lo mismo que decir hipóstasis singular, porque "sustancia" tiene dos acepciones*): Pues la substancia, según el Filósofo, tiene dos significados, a saber: o es el supuesto en el género

de substancia, que se llama hipóstasis (*sustancia primera*) o es la esencia, que es lo mismo que "naturaleza de la cosa". (*Sustancia segunda*: *y en ese sentido cuando hablamos de acciones de Cristo en cuanto a su naturaleza humana, nos estamos refiriendo a la "sustancia segunda" (humana) que tiene una sola persona (divina*). Y tampoco las partes de una substancia se llaman substancias particulares como si fuesen subsistentes por sí mismas, ya que subsisten en el todo. Por lo tanto, no pueden denominarse hipóstasis, puesto que ninguna de ellas es substancia completa. De otra suerte, se seguiría que en un hombre habría tantas hipóstasis como partes. (*La mano del hombre es una parte del hombre, pero no por ello es persona*).

> 11. *Adhuc. Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis. Et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.*

Si el supuesto de la naturaleza divina y de la humana es el mismo en Cristo, es preciso que de la esencia del hombre que es Cristo sea la hipóstasis divina. Pero no pertenece a la esencia de los demás hombres. Luego "hombre" se predica equívocamente de Cristo y de los demás. Y así no será de nuestra misma especie.

(*Es decir: parece que hablar de una naturaleza humana asumida por el Verbo cambia la naturaleza misma de la humanidad asumida*).

Respuesta: *Quod vero undecimo oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen homo aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen homo, et de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. Unde univoce praedicatur de eis: sed suppositio tantum variatur, in hoc quod quidem secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.*

La solución a lo que se objeta en undécimo lugar es que la "equivocación" proviene de la diversa forma significada por el nombre y no de la diversidad de la suposición; (*un nombre puede ser equívoco, cuando se predica con significados totalmente diversos aplicado a cosas diferentes, pero ese equívoco no proviene de la realidad misma*): pues el nombre de "hombre" no se toma equívocamente, porque una vez se refiere a Platón y otra a Sócrates. (*En ese caso "ser humano" se predica unívocamente de Platón y de Sócrates*). Por lo tanto, el nombre de "hombre", aplicado a Cristo y a los demás hombres, significa siempre la misma forma; o sea, la naturaleza humana. (*Esto es: "ser humano" dicho de Cristo y de otros seres humanos se predica unívocamente, pues ser refiere a la naturaleza humana en cuanto tal, no a la persona*). En consecuencia, se predica unívocamente de ellos; pero la suposición varía solamente en que, si lo referimos a Cristo, supone una hipóstasis increada; y si lo referimos a los hombres, supone una

hipóstasis creada. (*Es decir: lo que varía es "la cosa misma": la naturaleza humana en Cristo es naturaleza humana, pero no subsistente, como sí lo es en los seres humanos creados*).

> 12. *Amplius. In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis patet: scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. Neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habet ad ipsam.*

Tres cosas hay en Cristo, como consta por lo dicho (c. prec.): el cuerpo, el alma y la divinidad. Pero el alma, como es más noble que el cuerpo, no puede ser supuesto del cuerpo, sino más bien su forma. Tampoco la divinidad puede ser supuesto de la naturaleza humana, antes bien se relaciona formalmente con la misma.

Es decir: así como el alma es la forma sustancial del cuerpo y no la sustancia completa (el alma humana, en efecto, sin el cuerpo es "sustancia incompleta"), la persona del Verbo sería la forma de la naturaleza humana y no sería la divinidad completa…

Respuesta: *Neque etiam hypostasis verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium si hypostasis verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse. Quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis verbi humanae naturae supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.*

Ni tampoco se dice que la hipóstasis del Verbo sea supuesto de la naturaleza humana como sujeto de mayor formalidad según proponía la objeción duodécima. (*Pero esto no se puede decir porque…*) Pues esto sería necesario si la hipóstasis del Verbo se constituyese absolutamente en el ser por la naturaleza humana. (*O sea: sería así si la persona del Verbo fuera tal cuando asume la naturaleza humana*). Y esto es falso (*la persona del Verbo es plenamente tal y no depende para ello de asumir la naturaleza humana*), como se ve, ya que se dice que la hipóstasis del Verbo hace de supuesto de la naturaleza humana en cuanto que la atrae a su subsistencia (*no es supuesto porque le haga de forma sustancial, sino porque asume una naturaleza humana, permaneciendo como persona divina*) tal como una cosa es atraída por otra más noble a la que se une (*y ennobleciendo así a la naturaleza humana asumida*).

> 13. *Praeterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed, cum verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.*

Todo cuanto sobreviene a una cosa completa ya en su ser le sobreviene accidentalmente. Ahora bien: como el Verbo de Dios es eterno, es evidente que la carne asumida le sobreviene después de estar completo en su ser. Luego le sobreviene accidentalmente.

(*O sea: la naturaleza humana asumida sería un accidente en Dios*).

Respuesta: *Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter verbo adveniat, ex hoc quod verbum ab aeterno praeextitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt.*

Sin embargo, porque el Verbo ha preexistido desde la eternidad, no se sigue que la naturaleza humana se uniera accidentalmente a Él, según concluía la última razón. Pues el Verbo asumió la naturaleza humana de tal manera que es verdadero hombre. (*La naturaleza humana asumida es verdadera naturaleza humana que, en cuanto tal,* ***no*** *"es en otro" —la naturaleza del accidente—*). Ahora bien: ser hombre es encuadrarse en el género de substancia. (*Cuando decimos que "Juan" es ser humano, "Juan" no puede ser un accidente*). Luego como la hipóstasis del Verbo tiene el ser de hombre por la unión de la naturaleza humana, dicho ser no le sobreviene accidentalmente, pues los accidentes no confieren ser substancial. (*La naturaleza humana asumida no es persona pero tampoco es accidente*).

Con lo cual termina Santo Tomás de extraer todas las potencialidades conceptuales a las distinciones entre sustancia y naturaleza, que originariamente no fueron concebidas para hablar de Cristo.

Conclusión del libro IV

¿Para qué hemos analizado todo esto? La respuesta ya está en la introducción que hicimos a este libro IV, pero ahora quiero añadir algo: *para recordar*.

En efecto, en medio de tantos problemas, los católicos parecemos haber perdido nuestra identidad. Los misterios de la Trinidad y la Encarnación (y también el pecado original) parecen haber perdido importancia: como que no pensamos más en ellos ni hablamos de ellos; como si nuestro mundo y nuestras ocupaciones pudieran seguir *sin* ellos. Y esto nos hace andar perdidos. Estamos muy preocupados por los temas sociales, o amurallados contra el mundo defendiendo la vida, el matrimonio, etc., y todo eso está muy bien; pero tiene aires del famoso pasaje sobre Marta y María. Está muy bien todo eso; pero si no recordamos nuestra identidad, somos como una religión más, como cualquier otra, preocupada por ayudar a los demás y por los sanos valores humanos seculares, lo cual se puede hacer incluso sin una fe explícitamente profesada. Pero no debe ser así: somos creyentes en Cristo, *primero y ante todo,* y en diálogo con la razón. Creemos firmemente que la persona del Verbo —lo cual supone la Trinidad— se encarnó para redimirnos del pecado original y de los pecados personales, lo cual supone "la lógica

de" la Cruz y la misericordia. *Y todo ello, vuelvo a insistir, en diálogo con la razón, que* *de ese modo* *alcanza su punto más alto*.

A partir de ahí, y *solo a partir de ahí*, podemos hablar al mundo, no amurallados, sino abiertos y en paz, convencidos de que, a partir de la Cruz y la Resurección, la historia, en cierto modo, "ya está consumada"; y que todos nuestros esfuerzos por un mundo mejor se hacen desde la paz de Dios que todo lo sabe, lo entiende, lo comprende, lo gobierna, lo perdona y lo redime; y que nos ha dado una esperanza que, como su Reino, no es de este mundo.

CONCLUSIÓN GENERAL

Poco cabe agregar a los objetivos señalados en el prefacio. Solo ratifico que:

1. Hemos razonado desde la síntesis y unión entre la razón y la fe. Nuestro análisis no podrá ser ubicado en las clasificaciones actuales.

2. Hemos puesto en contacto a Santo Tomás de Aquino con los siglos XX y XXI. Su síntesis *es en sí misma* apta para ello; *no depende de mi voluntad o de mi capacidad para hacerlo*. He puesto en diálogo a Santo Tomás con la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la filosofía del lenguaje y de la lógica, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la física (atomismo, determinismo, indeterminismo, etc.); con los debates cosmológicos actuales, con el psicoanálisis, con la filosofía de las ciencias sociales, y por consiguiente con la filosofía del derecho, de la economía y la epistemología de la economía. Lo mío ha sido solo un ejemplo, *limitado* por mi infinita ignorancia sobre todo ello, *pero esa limitación no es un límite del pensamiento de Santo Tomás*, sino del autor. Lo mío ha sido decir: "vean que sí se puede". *Santo Tomás implica en sí mismo un pensamiento cuyo núcleo central permite ir incorporando diversos programas de investigación teoréticamente progresivos*.

3. Con ello hemos dado también un mensaje de unidad. El pensamiento de los siglos XX y XXI es muy rico pero precisamente por ello es un caos de paradigmas incomunicados. Solo un replanteamiento entre la razón y la fe; solo partir de un clásico como Santo Tomás nos ha permitido comunicar horizontes y poner al pensamiento de vuelta en movimiento. Julián Marías dice que en los momentos de crisis filosófica siempre hay un filósofo que sale al rescate de la verdad. Esa fue la misión de un Sócretes o de un Descartes. Pero las circunstancias culturales —ese "en torno a" del cual hablaba Ortega— han cambiado. La incomunicación de paradigmas, la incomprensión de horizontes y la barbarie del especialismo han llegado a tal punto que difícilmente se vuelva a repetir algo así. Solo el trabajo interdisciplinario puede evitar ese caos, pero ello requiere el espíritu de un autor que en su propia época haya podido superar las diferencias, y ese es Santo Tomás de Aquino. Ya no es cuestión de un nuevo filósofo; ya no podemos seguir buscando el "nuevo sistema", que no hará más que agregarse a la babel de sonidos, que aisladamente pueden ser armónicos, pero que en conjunto solo producen un ruido insoportable. Es cuestión de volver a un clásico, pero no repitiéndolo, manualizándolo, matándalo con miradas fanáticas y sacándalo de su propio conexto, sino tomando su eje central y poniéndolo a dialogar con el mundo de hoy, para que de ambos horizontes surja uno nuevo, que permita seguir adelante. Y dicho eje central,

como dijimos al principio, también debe superar una razón sin fe y una fe sin razón. Todo ello es Santo Tomás de Aquino.

4. Todos los errores e impedimentos que este intento pueda haber tenido (o padecido) se deben al autor. Dejo a los lectores la tarea de entenderme, de no repetirme y de seguir adelante. Quede en Dios la tarea de seguir repitiendo ante la exclamación "¡cómo puede ser esto!" su infinita respuesta: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra".

---

[1] "¡Qué es lo que no verán los que ven a Aquel que todo lo ve!" San Gregorio Magno citado por Tomás de Aquino en QQ. DD. *De Veritate*, 2, 2.

[2] Me refiero a la expresión conocida vinculada a las palabras de Jesús en el Evangelio de San Marcos, c. 6, vers. 1-6.

[3] Beda el Venerable, *In Marcum, 2, 23*, citado por Tomás de Aquino, *Catena Aurea*, *Exposición del Evangelio de San Marcos*, *In Marcum*, 6, 1-6.

[4] Pieper, Josef, La fe ante el reto de la cultura contemporánea, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2000, p. 23 (edición original alemana *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, 1974). *Las itálicas son mías*.

[5] "Yo no existo ni insisto. Ya no preparo nada, no discuto, nada. Enseño, dialogo, pienso, investigo, amo. Nada más (...) Yo ya no existo, yo ya no insisto. Ahora, sólo resisto." Gabriel Zanotti, entrada "Existir, insistir, resistir", blog personal: *Filosofía para mí. Un blog altruista a pesar de todo*, 12 de abril de 2008: http://gzanotti.blogspot.com.es/2008/04/existir-insisir-resistir.html.

[6] Desde aquí en adelante, la traducción castellana utilizada será la de María Mercedes Bergada, correspondiente a la edición de la *Suma contra gentiles* del Club de Lectores (Buenos Aires) de 1951. La versión latina corresponde a http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html . En algunos casos hemos utilizado la versión española on line http://www.cristoraul.com/SPANISH/sala-de-lectura/Cristianismo/libros/SANTO_TOMAS/Contra_los_ Gentiles_DOOR.html, siempre revisando el original. *En este caso ya comenzamos con el problema central: la traducción dice "existe", pero veremos que no es ese el verbo apropiado para Dios, y "es" también presenta sus problemas.* (Iremos viendo estas cosas en los anexos).

[7] Veremos de vuelta este asunto en el capítulo 22 del libro I.

[8] Para un tratamiento más académico, en el sentido habitual del término, ver "La llamada existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino: un replanteo del problema", en *Civilizar* 10 (18): 55-64, enero-junio del 2010.

[9] Los lugares más claros al respecto en la *Suma* son las Questiones 3, 4, 5 y 6 de la Prima Pars.

[10] Ver al respecto Fabro, C.: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, 1977, p. 343, donde están todas las citas correspondientes de Santo Tomás, varias de ellas de esta misma *Suma contra gentiles*.
[11] Traducción propia.
[12] Traducción propia.
[13] Ferro, L. S., o. p.: *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, libro I, Unsta, Tucuman, 2004.
[14] Miller, B., 1975, "In Defence of the Predicate 'Exists'," *Mind*, 84: 338-354.
[15] Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, 1979.
[16] Op. cit., pp. 246-7.
[17] Salamucha, J.: "The Proof Ex Motu for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas´s Arguments", en *New Scholasticism*, Vol. XXXII, 1958, pp. 334-372, en *Aquinas: A Collections of Critical Essays*, edited by Anthony Kenny, MacMillan, 1969.
[18] Zanotti, G.: "El fundamento último de la objetividad de la lógica", en *Studium*, Tomo I, 1998, Fas. I.

[19] Esto es, el traducido por el fraile dominico Guillermo de Moerbeke e interpretado, a su vez, por Santo Tomás.
[20] Ver al respecto Kerr, F.: "¿Un tomismo analítico?", en *Civilizar 12 (23): 149-158, julio-diciembre de 2012*.
[21] Ver Haack, S.: *Lógica Divergente*, Paraninfo, Madrid, 1980.
[22] Ver al respecto Leocata, F.: *Persona, Lenguaje, realidad*, UCA, 2033, cap. IV.
[23] El que verdaderamente explicó lo que Heidegger quiso decir, haciendo también su propia síntesis, es Gadamer. Si Gadamer tiene razón en su interpretación de Heidegger, problema solucionado. Yo mismo desarrollé un intento de síntesis entre el realismo de Santo Tomás y la hermenéutica de Gadamer. Pero Gadamer habla con una claridad tal que hay que ver si expresa lo que Hiedegger quería decir; usa y cita a Platón y a Aristóteles de un modo tal que no creo que su maestro lo hubiera aceptado, y especialmente se apoya también (¿o sobre todo?) en la fenomenología de los mundos de la vida de E. Husserl. Por lo tanto…
[24] Welte, B.: *Ateísmo y religión*, Instituto de Cultura Religiosa Superior, Buenos Aires, 1968.
[25] Echauri, R.: *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.
[26] Q. D. *De Potentia*, Q. 3, a. 1 ad 17, citado en Ferro, op. cit.
[27] Benecito XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre del 2006, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_l xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html

[28] Ver Loecata, F.: *Del Iluminismo a nuestros días*, Ediciones Don Bosco, Buenos Aires, 1979, cap. 11: "… Puede decirse así que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha alcanzado debido a la pseudoasimilación uluminista" (p. 434).

[29] II-II, Q. 45, a. 2.
[30] Husserl, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994. Sobre la relación entre Santo Tomás, Husserl, Gadamer y Wittgestein, ver Zanotti, G.: *Hacia una hermenéutica realista,* Austral, Buenos Aires, 2005.
[31] "... Tal vez hoy más que nunca, después del camino de la modernidad, no queda solamente por recorrer la importante vía medieval que va desde el ente creado hacia el Ente increado, sobrevolando un poco el problema del ser humano, de su interioridad y de su intersubjetividad, que después de San Agustín y de la polémica antiaverroísta de Santo Tomás (*hic homo singularis intelligit, vult, amat*) parecía olvidado en una "panica-onto-lógica". Nuestro Papa, que "conoce y vive en la filosofía contemporánea como en su propia casa" (J. Marías), es consciente de una nueva riqueza de la modernidad y no es pesimista: "Quiero subrayar que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Baste citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas y del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad" (n. 91). Más aún, después de las primeras páginas de la encíclica, centra el punto especulativo del problema de la modernidad: "La filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención sobre el hombre". Marcelo Sánchez Sorondo, en "Hacia una filosofía abierta a la fe", en L´Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, n. 10, 5-3-1999.
[32] San Juan de la Cruz: *Poesía completa y comentarios en prosa*; La Nación, Buenos Aires, 2000; Santa Teresa: *Camino de perfección* y *Castillo interior*, en *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1998, libro I; Stein, E.: *Ciencia de la Cruz*; Monte Carmelo, Burgos, 1994. Sobre la compatibilidad de la tradición mística especulativa carmelita con Santo Tomás de Aquino, Maritain, J: *Los grados del saber*; Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, Parte II, cap. III.
[33] Ver Sanguineti, J. J.: *El origen del universo, la cosmología en busca de la filosofía*, UCA, Buenos Aires, 1994.
[34] II-II, Q. 46, a. 2c.
[35] En "Hacia una filosofía abierta a la fe", en L´Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, n. 10, 5-3-1999.
[36] En *Cruzando el umbral de la esperanza*, 1994, México, Plaza & Janés.
[37] "… Aplicaciones a la época actual: 1. Hoy, *Dios no importa*. Una modernidad católica, hasta ahora, ha sido superada por un iluminismo en contraposición a la trascendencia. Ello implica que un proceso sano de secularización, en cuanto a una sana laicidad del Estado, ha sido las más de las veces sustituido por un laicismo cultural. Curiosamente, la mejor definición que tenemos de ello proviene no de un apologeta de la Fe Cristiana sino de un profeta agnóstico de la denuncia contra el positivismo y el neopositivismo: Feyerabend. El dice claramente que la incorrecta fusión cultural entre poder político y fe de siglos anteriores ha sido sustituido por la fusión cultural entre ciencia y estado. O sea, el piso cultural de la sociedad ha sido una razón instrumental que ha inundado los mundos de la vida y los órdenes espontáneos: la vida del hombre parece asentarse totalmente sobre una tecno-ciencia y una vida social diseñada por las tecno-

ciencias sociales, y Dios aparece como una creencia privada sin ningún asidero en ninguna clase de racionalidad y totalmente irrelevante desde un punto de vista práctico. 2. Replanteo entre importancia vital y existencia. Por eso la "existencia" de Dios aparece como un planteo prescindible de la vida. Cuando se le plantean al hombre actual las pruebas de la "existencia" de Dios, hay que tener en cuenta ciertas transformaciones importantes. Primero, el término existencia es entendido como un sujeto cuya existencia transforma a una clase vacía en una clase no vacía, y ya dijimos que ello no tiene nada que ver con Dios. Segundo, el hombre actual ha absorbido a Kant sin darse cuenta: la metafísica es reducida a una fe sin sustento racional. Tercero, el término "prueba" remite a una prueba científica en los términos que el positivismo la planteó, esto es, como el test de una hipótesis, que ya sabemos, desde Popper et alia, que no "prueba" nada, pero ello el hombre actual también lo ignora. Cuarto, y lo más importante: ¿qué importancia tiene para la vida de cada persona la existencia de Dios? 3. Antes de "definir" existencia (donde comienzan todos los problemas) hay que reflexionar sobre lo que llamamos *compromiso existencial*, que pasa por una *experiencia vital* que pasa a su vez por un acto radical de *amor al otro en tanto otro*. Para una madre, ¿importa que su hijo exista? Antes de dar una respuesta in abstracto, la madre contesta que sí, que le importa que su hijo exista. Ello, a su vez, cuando ama a su hijo como las verdaderas madres aman a sus hijos. Esto es, con un compromiso existencial por el cual la existencia del otro demanda de uno mismo un compromiso ético, esto es, actos de sacrificio y misericordia por el otro que estamos dispuestos a realizar. Ese *conocimiento por connaturaliza* del amor al otro en tanto otro, que se da en *actitud natural*, es una condición para una reflexión teórica sobre el significado de la existencia a la cual estamos unidos previamente por el afecto. 4. Siguiendo esta misma línea de experiencia vital, la existencia que importa surge por la experiencia de la muerte (situación límite). Importa la existencia cuya muerte duele por el compromiso existencia que tenemos para con esa existencia. 5. La muerte del otro conduce siempre a una pregunta que trasciende la biología y la física actual: ¿por qué? ¿Por qué tenía que morir? 6. Esto comienza a resolver uno de los problemas que está más presente en nuestros planteos. Desde el principio hemos dicho que no se puede negar el *horizonte de creación* desde el cual el cristiano ve el mundo, y a la vida y a la muerte. Por eso habíamos dicho "… Por supuesto, tenemos que ver aún de qué modo no es una petición de principio partir de que ´… el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est´* cuando ello presupone a Dios creador que se quiere demostrar; ya dijimos que hay un círculo hermenéutico entre razón y fe pero aún debemos profundizar en cómo mostrar mediante una analogía esa participación ontológica a quien no afirme a Dios creador". Llega el momento de establecer esa analogía. 7. La analogía que el cristiano filósofo (o sea, el cristiano que da razón de su fe) puede hacer es la siguiente. Primero, tenemos que plantear el tema solo como una respuesta a una pregunta que surja de los pasos anteriores del compromiso existencial y el surgimiento de la muerte como problema. Eso es, la persona que se plantea la pregunta por Dios, lo que sea ha planteado es el tema del sentido de la existencia, una vez que por una situación límite la muerte lo ha sacudido como algo que le muestra que la propia existencia está atravesada por una

pregunta que ni la biología ni la física pueden contestar: ¿por qué "soy"? Aquí está la principal analogía con el ser creado. El ser creado podría no haber sido creado. Pero a aquel que no acepte ello como premisa, puede haber experimentado que su propio ser está afectado radicalmente por la muerte, una muerte que se plantea como "¿qué sentido tiene nuestra vida ante la muerte"? Por supuesto, es una analogía que tiene su límite, sobre todo en aquel que está convencido de que su existencia actual es fruto de la transformación de una existencia anterior. Pero aquel que ve su radical "poder no haber nacido" como un radical "poder no haber sido" está preparado para ver una radical finitud de su existencia como una analogía con el ser creado de la cual parte el cristiano. Esto es: cristiano y quien duda de Dios creador tienen una analogía en común: los dos saben que podrían no haber sido. Lo que ocurre es que el primero conoce la causa de su ser y el otro no. Por supuesto, reiteramos que todo esto presupone haber pasado de una *existencia inauténtica*, donde se vive en la no conciencia de la finitud de la propia existencia, a una *existencia auténtica* donde surge la pregunta por el sentido de la propia vida una vez que la persona ha madurado lo suficiente desde un punto de vista moral. 8. Los puntos anteriores implican la elaboración de un existencialismo cristiano abierto a la razón, en diálogo razón-fe, reasumiendo la tradición agustinista de la vida interior y asumiendo un punto de la modernidad del cual no hay vuelta atrás: el paso por el sujeto y lo inter-subjetivo".

[38] Ver también Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Buenos Aires, 1983, reimpresión.
[39] Ferro, L. S., op. cit.
[40] Ver Haak, S.*: Lógica divergente*; Paraninfo, Madrid, 1980; Hughes, G.S., y Cresswell, M.J.: *Introducción a la lógica modal*; Tecnos, Madrid, 1973
[41] Ver Weisheipl, J. A., O. P., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrin**a***, EUNSA, Pamplona, 1994.
[42] Ver al respecto Sciacca, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, 1954, cap. XIII.
[43] Zanotti, G.: op. cit.
[44] Hemos explicado este punto en Zanotti, G.: *La unidad de la teoría lógica en su forma no-matemática y en su forma matemática*; op. cit.
[45] Ver Echauri, R.: *Esencia y existencia*, Cudes, Buenos Aires, 1990.
[46] Ver al respecto el comentario de Ferro, L. S., O. P., en op. cit.
[47] Por "transformación sustancial", que es una noción muy compleja de la física aristotélica cuya relación con la física actual comentaremos después.
[48] Sustancia y accidente en Santo Tomás son modos de ser, y por ende modos del ser *creado*; por ello Dios no es sustancia, sino subsistente, que es distinto, y por ello en teologìa se le puede acpliar la palabra "persona", como veremos después.
[49] Ver Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones cientìficas*, FCE, 1971.
[50] Ver Santo Tomás, *Comentario al libro del alma, de Aristóteles*, Arché, Buenos Aires, 1979.

[51] Ver Selvaggi, Grent, Jolivet, Tresmontant, Sanguineti.
[52] De Artigas, ver: *La inteligibilidad de la naturaleza*; Eunsa, Pamplona, 1992; *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona, 1999; *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998.

[53] Ver Andereggen, I.*: La metafísica de Santo Tomás en la exposición sobre el Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*; Educa, Buenos Aires, 1988, y Ratzinger, *El primer gran teólogo místico,* en http://www.zenit.org/article-27292?l=spanish
[54] Al respecto, ver Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991; Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2008 2da. Re-impresión, *prólogo para franceses*; Marías, J.: *Biografía de la filosofía*; Emecé, Buenos Aires, 1954.
[55] Ver Ortega y Gasset, J.: *En torno a Galileo*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
[56] Zanotti, G.: *Hacia una hermenéutica realista*, op. cit., cap. II.
[57] Husserl, E.: *Ideas I*, FCE, 1986.
[58] El larguísimo tratamiento de los atributos divinos en la *Suma teológica* es una cuestión cuantitativa, todas son deducciones a partir de la vía negativa, no son afirmaciones de una esencia divina directamente conocida.
[59] No sería caritativo nombrar al autor. Es un gran autor, ya consagrado, que espero que pase a la historia por sus otras grandes obras y no por esta cita de juventud.
[60] Ver Popper, K.: Popper, K. All Life is Problem Solving, Routledge, 1999; Búsqueda sin término; Tecnos, Madrid, 1985; Conjeturas y refutaciones; Paidós, Barcelona, 1983; Conocimiento objetivo; Tecnos,Madrid, 1988; El cuerpo y la mente; Paidos,1999; El universo abierto; Tecnos, Madrid, 1986; In Search of a Better World, Routledge, 1994; La lógica de la investigación cientifica,Tecnos, Madrid, 1985; La miseria del historicismo; Alianza Ed., Madrid, 1987; Logica das ciencias sociais; Editora Universitade de Brasilia; 1978; Popper Selections; Princeton University Press, 1985, Miller, D. (ed.); Realismo y el objetivo de la ciencia; Tecnos, Madrid, 1985; Replies To My Critics; in The Philosophy of Karl Popper, Part II; Edited by P. Arthur Schilpp Lasalle; Illinois, 1974; Sociedad abierta; universo abierto; Tecnos, Madrid, 1984; Teoría cuántica y el cisma en física; Tecnos, Madrid, 1985; The Lesson of this Century; Routledge, 1997; The Myth of the Framework; Routledge, Londond and New York, 1994; The Rationality of Science, Routledge, 1981; The World of Parmenides; Routledge, 1998; Un mundo de propensiones; Tecnos, Madrid, 1992

[61] … *Responsio. Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione*

aliquid sibi conveniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam esset in nobis: si enim in Socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol,

vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

[62] Beuchot, M.: *Tratado de hermenéutica analógica*; Unam, México, 1997.
[63] Leocata, F.: *Persona, Lenguaje, Realidad*, op. cit., y Zanotti, G.: *Hacia una hermenéutica realista*, op. cit.
[64] Husserl, *Ideas II,* Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 112.
[65] *Verdad y Método*, op. cit., II-II.
[66] Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, 2003, y *Del texto a la acción*, FCE, 2010.
[67] Stein, E.: "La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino", en *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires, 1994, Introducción, traducción y notas de Andrés Bejas.
[68] Stein, E.: *Excurso sobre el idealismo trasciendental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
[69] Ver Leocata, op. cit, y Zanotti, op. cit.
[70] En *Diálogos sobre el conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 121.
[71] *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, Tesis de doctorado, Universidad Católica Argentina, Marzo de 1990. Editada en Revista Libertas, Octubre 1990, Nro. 13. Re-editada bajo el mismo título en UNSTA, Tucumán, 2004.
[72] En *The Road of Science and the Ways to God*; University of Chicago Press, 1978. Cap. 1.

[73] La expresión es de Francisco Leocata.
[74] Artigas, M.: *La inteligibilidad de la naturaleza*; Eunsa, Pamplona, 1992
[75] Stein, E.: *Ser finito y eterno*, FCE, 1996.
[76] Zanotti, G.: *Existencia humana y misterio de Dios*, Unsta, Tucumán, 2009.
[77] Ver Sanguineti, J.J.: *El origen del universo*; Educa, Bs. As., 1994.
[78] Koyré, A.: *Del universo cerrado al universo infinito*, S. XXI, 1979
[79] Artigas, M., y Sanguineti, J. J.: *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 205.
[80] En "El fundamento último de la objetividad de la lógica", op. cit.
[81] Sobre Frege, ver Angelelli, I.: *Studies On Gottlob Frege and Traditional Philosophy*: D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1967.
[82] Ver Zanotti, G., *La unidad de la teoría lógica…* Op. cit.
[83] Sobre el tomismo analítico, ver Kerr, F.: "¿Un tomismo analítico?", *Civilizar* 12

(23): 149-158, julio-diciembre de 2012.
[84] Ver Weisheipl, J.A.: *Tomás de Aquino;* Eunsa, Pamplona, 1994.
[85] Ver Artigas, M. *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992, y *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona, 1999.
[86] Hicimos esa clasificación en Zanotti, G.: "Filosofía de la ciencia y realismo: los límites del método", en *Civilizar*, 11 (21): 99-118, Julio-Diciembre de 2011
[87] Ver Ratzinger, J., y d´Arcais, P.F.: *¿Dios existe?,* Espasa, Madrid, 2008.
[88] Schutz, A. *On Phenomenology and Social Relations*; University of Chicago Press, 1970, p. 197.
[89] Nos hemos detenido en ese tema en Zanotti, G.: "Intersubjetivity, Subjetivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics", en Markets & Morality (2007), vol. 10, number 1, 115-141.

[90] I, Q. 84 a 7c.
[91] En *Ideas… Second book*, Kluwer Academic Publishers, 1989.
[92] *Investigaciones lógicas* [1900]; Alianza, Madrid, 1982, tomos I y II

[93] Ver Llano, A.: *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
[94] Leocata, F.: *Persona, realidad, lenguaje*, op. cit.
[95] *In Boethium De Trinitate*, Q. V y VI.
[96] ST, I, Q. 32, a. 1 ad 2.
[97] Santo Tomás I, Q. 86, a. 1 ad 3.
[98] Simard, E.: *Naturaleza y alcance del método científico;* Gredos, Madrid, 1961; Beltrán, O.: *El conocimiento de la naturaleza en la obra de Ch. De Konninck*; Tesis de licenciatura, inédita, UCA, 1991.

[99] En *The Crisis of European Sciences* [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970.
[100] Solís, C.: *Introducción* a Koyré, A.: *Pensar la ciencia*, Paidós, 1994.
[101] En *La influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas*, en op. cit.
[102] En *La revolución copernicana*; Orbis, Madrid, 1985.
[103] En *La lógica de la investigación científica*, cap. V, op. cit.
[104] Ver al respecto Lakatos and Musgrave, Editors: *Criticism and the Growth of Knowledge*; Cambridge University Press, 1970.

[105] Lo hemos explicado en Zanotti, G.: "Filosofía de la ciencia y realismo: los límites del método", en *Civilizar*, 11 (21): 99-118, Julio-Diciembre de 2011.

[106] II Sent., D. 24, Q. 3, a. 3 ad 2, citado por Ferro, Luis S. en op. cit.
[107] En *Mito y razón*, Paidos, 1997. Ver también Feyerabend, P.: *Filosofía natural*, Debate, Buenos Aires, 2013.

[108] En *El problema de la conciencia histórica* [1959], Tecnos, Madrid, 1993.
[109] En *On Phenomenology and Social Relations*; op. cit.

[110] Ver Llano, op. cit., y *Metafísica y lenguaje,* Eunsa, Madrid, 1979.
[111] Suma Teològica I, Q. 85 a. 2.
[112] Llano, op. cit., p. 181.
[113] Ver Leocata, F.: *Estudios sobre Fenomenología de la praxis*, Proyecto, Buenos Aires, 2007. Para las obras de Leocata on line, ver www.franciscoleocata.com.ar
[114] Ver García López, J.: *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979, y Fuenmayor, Amadeo de: *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1974.
[115] Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 2000.
[116] *Contra gentiles*, III, 75.
[117] En *El ser finito y eterno*, FCE, 1996, cap. VIII.
[118] Hemos desarrollado este tema en Zanotti, G.: "Jacques Maritain:su piensamiento político y su relevancia actual", en *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* Nº 57 Octubre 2012 | pp. 115-139.
[119] Hemos desarrollado ese tema en "Hacia una fenomenologia de las ciencias sociales", en la rev. *Derecho y Opinion*, Universidad de Cordoba, España, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en *Sensus Communis* (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435.
[120] En la filosofía de la ciencia actual, este tema es muy importante. Ver Cartwright, N.: *The Dappled World, A Study of The Boundaries of Science*; Cambridge University Press, 1999, y Maki, U.: *Realistic Realism About Unrealistic Models*, en Kincaid, H., and Ross, D.: *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*, Oxford University Press, 2009.

[121] Y en ese "deseo" puede incluirse mucho de lo que Frued nos enseñó sobre el deseo sexual.
[122] En Zanotti, G.: *Introducción filosófica al pensamiento de Hayek*, UFM/Unión Editorial, Madrid, 2003.
[123] Sus obras centrales, algunas de las cuales ya hemos citado, son *Persona, Lenguaje, Realidad*; *Estudios sobre Fenomenología de la praxis; Filosofía y ciencias humanas*, todas ellas en www.franciscoleocata.com.ar; a ello hay que agregar *La vertiente bifurcada, la primera Moderninad y la Ilustración*, UCA, Buenos Aires, 2013.
[124] Citado en Theresia a Matre Dei: *Edith Stein*, Verbo Divino, Pamplona, 1994, p. 224.
[125] Ver, en ese sentido, el drama del amor no-verdadero de la madre en la película "Inteligencia artificial".
[126] Ver Wojtyla, K.: *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid, 1978.
[127] De Freud, ver *Obras Completas*, Ateneo, Buenos Aires, 2008.
[128] Ricoeur, P.: "El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea", en *El*

conflicto de las interpretaciones, FCE, 2003, p. 135.
[129] Tan intento era que Santo Tomás dedicó un opúsculo entero a la cuestión, *De unitate intellectus conta Averroistas* (trad. esp.: *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Eunsa, Pamplona, 2005, trad. de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva); y también dedica otro al tema de la no eternidad del mundo: *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Sobre ambos escritos, ver Weisheipl, J.A.: Tomás de Aquino, op. cit.
[130] En este caso hemos cambiado la traducción de MMB (".Que todas las cosas que existen, existen por Dios").
[131] He seguido en este caso la traducción de L. Castallani en Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1988, Tomo IV, p. 324.
[132] Sagan, C.: *Cosmos*, Planeta, 1980, p. 257.
[133] Ver respecto Gilson, E.: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, p. 502.
[134] Esta es la traducción de M. M. B. (GZ).
[135] Hemos desarrollado ese tema en Zanotti, G.: *El humanismo del futuro*, Ediciones Cooperativas/Instituto Acton, Buenos Aires, 2007 (2da edición).
[136] Ver Quiles, I.: *Francisco Suárez, S. J.: su metafísica*; Depalma, Buenos Aires, 1989.
[137] Hemos desarrollado ese tema en "Qué hubiera opinado Santo Tomás de Aquino del caso Galileo", en *Una vida santa dedicada a la libertad, ensayos en homenaje a Joe Keckeissen,* Instituto Acton Argentina, Buenos Aires, 2013, VVAA, pp. 74-81.

[138] *Comentario a la Física*, libro II, cap. 8 lectio 14, citado por Mariano Artigas.en *La inteligibilidad de la naturaleza*; op. cit.

[139] Y en ese sentido tienen "información", como explica Mariano Artigas en *La mente del universo*, op. cit.
[140] Traducción de http://hjg.com.ar/sumat/a/c83.html

[141] Sobre la deliberación y los demás pasos de la acción voluntaria, transcribo la síntesis hecha en su momento en mi tesis de 1990: La escuela tomista contemporánea, inspirándose fundamentalmente en las cuestiones que abarcan desde la cuestión 6 hasta la 17 de la prima-secundae de la *Summa Theologiae,* distingue 12 pasos en la conducta humana. Recordemos: analizaremos lo que sucede cuando un agente racional humano obra por un fin. *Primero:* La inteligencia conoce un objeto, y en cuanto ente advierte naturalmente en él su "capacidad para" brindar su modo de ser a un posible sujeto apetente. *Segundo:* Tal cosa despierta en la voluntad una simple complacencia ante el objeto, pues ha sido concebido en cuanto bien. *Tercero:* La inteligencia analiza entonces si el objeto puede satisfacer alguna carencia que el sujeto "posea". Es decir: si se inscribe en la línea de las necesidades del sujeto, y si puede ser alcanzado por este. *Cuarto:* Si la respuesta de la inteligencia es afirmativa, esto es, si el objeto puede satisfacer efectivamente una carencia del sujeto, entonces

el objeto pasa a ser un fin (y por lo tanto un bien) respecto del cual la voluntad tiene intención. O sea: la voluntad desea, ahora, efectivamente, tal fin. Es el *ex-ante* de la acción. *Quinto:* La inteligencia comienza a *buscar los medios* ("aquellos que son para el fin", en el lenguaje de Santo Tomás) que conduzcan al fin. *Sexto:* Supongamos que los medios se encuentran y la voluntad los "acepta". Entonces hay un "consentimiento", por parte de la voluntad, en los mismos. *Séptimo:* La inteligencia analiza cuáles de los medios son los más aptos, los mejores para conducir al fin. Tal la "deliberación" o *consilium* ("consejo"). *Octavo:* La voluntad *elige* entonces qué medio (o cuáles) utilizará para llegar al fin. Es la *elección,* en la cual se opta por, se prefiere, un medio u otro. *Noveno:* La inteligencia *ordena,* después de la elección, la serie de actos a realizar. Es el *imperium. Décimo:* La voluntad mueve, según lo ordenado en el *imperium,* las facultades y potencias que deben utilizarse en los actos a realizar. Es el *usus activus* de las facultades, por parte de la voluntad. *Undécimo:* Sigue pues el *usus passivu*s, en el cual las facultades actúan según lo dispuesto en el noveno y décimo paso. *Duodécimo:* Si como resultado de la acción se alcanza efectivamente el fin (que es el bien), entonces se goza o se disfruta de él: es la *frutio.* (Obsérvese: el goce es el *resultado* de la posesión del bien; no es el bien.)

[142] *De veritate* Q. 1 a. 9, citado por Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*, op. cit., p. 181.
[143] Hay una muy buena edición castellana: *El mundo de los espíritus, cuestión dispitada sobre las creaturas espirituales*; traducción de Ana Mallea y estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza; Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1995.
[144] En *Lenguaje, Persona, Realidad*, op. cit., cap. parte II, cap. 3.
[145] Sanguineti, J.J.: *Filosofía de la mente*, Palabra, Madrid, 2007.
[146] Hemos criticado esa identificación en Zanotti, G.: *Conocimiento versus información*, Unión Editorial, 2011.
[147] Ver su libro *La inteligibilidad de la naturaleza*, op. cit., cap. II punto 3.
[148] Sobre el tema del "trans-humanismo" ver Auleta, G.; Colagé, I.; y D´Ambrosio, P.: "A critical assessment of transhumanism", en *Acta Philosophica* (2013), 22.
[149] *No en vano*, en la primera película *El planeta de los simios* (1968), como en la última, *El origen del planeta de los simios* (2011), el momento clave es: en la primera, cuando el personaje de C. Heston *puede hablar*;y en la última, cuando César *puede hablar*.
[150] Kenny, A.: *Aquinas on Mind*, Routledge, 1994, y *La metafísica de la mente*, Paidós, 2000.
[151] Freud, Sigmund, *Obras completas*, op. cit.
[152] Freud, Sigmund, *Psicoanálisis*, *op. cit.*, t. II, p. 1545. Las bastardillas son mías.
[153] *La inteligbilidad de la naturaleza* y *La mente de universo*, op. cit.
[154]Ver Hawking, S. (compilador): *Los sueños de los que está hecha la materia*, Crítica, Barcelona, 2011; *La flecha del tiempo*; Crítica, Barcelona, 1988; y Lombardi, O.: *Mecánica cuántica: ontología, lenguaje y racionalidad*, en Racionalidad en ciencia

y tecnología, VVAA, Unam, 2011

[155] Juan José Arango (https://www.youtube.com/channel/UCtPfruCIHDd5KziCo8wAYJg).

[156] Van Frassen, B. C.: *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

[157] Ver *Salvifici doloris*, de Juan Pablo II, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html

[158] Ese es el sentido de la respuesta de Dios a Job: "… ¿Dónde estabas cuando yo fundaba la tierra? Indícalo, si eres capaz de entender. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabes acaso? ¿Quién tendió sobre ella la cuerda para medir? ¿Sobre qué fueron hundidos sus pilares o quién asentó su piedra angular, mientras los astros de la mañana cantaban a coro y aclamaban todos los hijos de Dios? ¿Quién encerró con dos puertas al mar, cuando él salía a borbotones del seno materno, cuando le puse una nube por vestido y por pañales, densos nubarrones? Yo tracé un límite alrededor de él, le puse cerrojos y puertas, y le dije: "Llegarás hasta aquí y no pasarás; aquí se quebrará la soberbia de tus olas". ¿Has mandado una vez en tu vida a la mañana, le has indicado su puesto a la aurora, para que tome a la tierra por los bordes y sean sacudidos de ella los malvados? Ella adquiere forma como la arcilla bajo el sello y se tiñe lo mismo que un vestido: entonces, a los malvados se los priva de su luz y se quiebra el brazo que se alzaba. ¿Has penetrado hasta las fuentes del mar y has caminado por el fondo del océano? ¿Se te han abierto las Puertas de la Muerte y has visto las Puertas de la Sombra? ¿Abarcas con tu inteligencia la extensión de la tierra? Indícalo, si es que sabes todo esto". (Job, 38, 4-18). Etc.

[159] Ver Weisheipl, J.A.: *Tomás de Aquino* (op. cit).

[160] Zanotti, G.: "Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología". Op. cit.

[161] Shutz, A.: "El mundo social y la teoría de la acción social", en Estudios sobre teoría social II; Amorrortu, Madrid, 2003.

[162] Pieper, J.: *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1979.

[163] Ver su famoso texto *El malestar en la cultura*, en op. cit.

[164] Dersis, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, UCA, Buenos Aires, 1980.

[165] Ver al respecto Welte, B.: *Ateísmo y religión*, en *Teología*, Tomo VI/1, nro. 12, 1968; Mandrioni, H.: *La vocación del hombre*; Guadalupe, Buenos Aires, 1976; Stein, E.: *Ser finito y eterno*, op. cit., cap. 1.

[166] "… Por eso la "existencia" de Dios aparece como un planteo prescindible de la vida. Cuando se le plantean al hombre actual las pruebas de la "existencia" de Dios, hay que tener en cuenta ciertas transformaciones importantes. Primero, el término existencia es entendido como un sujeto cuya existencia transforma a una clase vacía en una clase

no vacía, y ya dijimos que ello no tiene nada que ver con Dios. Segundo, el hombre actual ha absorbido a Kant sin darse cuenta: la metafísica es reducida a una fe sin sustento racional. Tercero, el término "prueba" remite a una prueba científica en los términos que el positivismo la planteó, esto es, como el test de una hipótesis, que ya sabemos, desde Popper et alia, que no "prueba" nada, pero ello el hombre actual también lo ignora. Cuarto, y lo más importante: ¿qué importancia tiene para la vida de cada persona la existencia de Dios?

Antes de "definir" existencia (donde comienzan todos los problemas) hay que reflexionar sobre lo que llamamos *compromiso existencial*, que pasa por una *experiencia vital* que pasa a su vez por un acto radical de *amor al otro en tanto otro*. Para una madre, ¿importa que su hijo exista? Antes de dar una respuesta in abstracto, la madre contesta que sí, que le importa que su hijo exista. Ello, a su vez, cuando ama a su hijo como las verdaderas madres aman a sus hijos. Esto es, con un compromiso existencial por el cual la existencia del otro demanda de uno mismo un compromiso ético, esto es, actos de sacrificio y misericordia por el otro que estamos dispuestos a realizar. Ese *conocimiento por connaturaleza,* del amor al otro en tanto otro, que se da en *actitud natural,* es una condición para una reflexión teórica sobre el significado de la existencia a la cual estamos unidos previamente por el afecto.

Siguiendo esta misma línea de experiencia vital, la existencia que importa surge por la experiencia de la muerte (situación límite). Importa la existencia cuya muerte duele por el compromiso existencial que tenemos para con esa existencia. La muerte del otro conduce siempre a una pregunta que trasciende la biología y la física actual: ¿por qué? ¿Por qué tenía que morir?

Esto comienza a resolver uno de los problemas que está más presente en nuestros planteos. Desde el principio hemos dicho que no se puede negar el *horizonte de creación* desde el cual el cristiano ve el mundo, y a la vida y a la muerte. Por eso habíamos dicho "… Por supuesto, tenemos que ver aún de qué modo no es una petición de principio partir de que ´… el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est´* cuando ello presupone a Dios creador que se quiere demostrar; ya dijimos que hay un círculo hermenéutico entre razón y fe pero aún debemos profundizar en cómo mostrar mediante una analogía esa participación ontológica a quien no afirme a Dios creador". Llega el momento de establecer esa analogía.

La analogía que el cristiano filósofo (o sea, el cristiano que da razón de su fe) puede hacer es la siguiente. Primero, tenemos que plantear el tema solo como una respuesta a una pregunta que surja de los pasos anteriores del compromiso existencial y el surgimiento de la muerte como problema. Eso es, la persona que se plantea la pregunta por Dios, lo que sea ha planteado es el tema del sentido de la existencia, una vez que por una situación límite la muerte lo ha sacudido como algo que le muestra que la propia existencia está atravesada por una pregunta que ni la biología ni la física pueden contestar: ¿por qué "soy"? Aquí está la principal analogía con el ser creado. El ser creado podría no haber sido creado. Pero a aquel que no acepte ello como premisa, puede haber experimentado que su propio ser está afectado radicalmente por la muerte, una muerte

que se plantea como “¿qué sentido tiene nuestra vida ante la muerte”? Por supuesto, es una analogía que tiene su límite, sobre todo en aquel que está convencido de que su existencia actual es fruto de la transformación de una existencia anterior. Pero aquel que ve su radical “poder no haber nacido” como un radical “poder no haber sido” está preparado para ver una radical finitud de su existencia como una analogía con el ser creado de la cual parte el cristiano. Esto es: cristiano y quien duda de Dios creador tienen una analogía en común: los dos saben que podrían no haber sido. Lo que ocurre es que el primero conoce la causa de su ser y el otro no. Por supuesto, reiteramos que todo esto presupone haber pasado de una *existencia inauténtica*, donde se vive en la no conciencia de la finitud de la propia existencia, a una *existencia auténtica* donde surge la pregunta por el sentido de la propia vida una vez que la persona ha madurado lo suficiente desde un punto de vista moral.

Los puntos anteriores implican la elaboración de un existencialismo cristiano abierto a la razón, en diálogo razón-fe, reasumiendo la tradición agustinista de la vida interior y asumiendo un punto de la modernidad del cual no hay vuelta atrás: el paso por el sujeto y lo inter-subjetivo.

Una vez lograda esta analogía, Dios vuelve a tener importancia porque es la respuesta a una pregunta que tiene sentido: ¿qué sentido tiene la propia existencia? Y en ese sentido, sin petición de principio, se puede re-elaborar existencialmente el punto de partida de la prueba: “el ente participado tiene una diferencia entre *quod est* y *est*”. Esto es, el que duda de la creación y de Dios creador (*no* el que no está en un horizonte judeocristiano) puede estar convencido, sin embargo, *de que no necesariamente existe* y del sentido por la pregunta por el sentido (existencia auténtica) y esa radical finitud existencial, más esa moralidad de esa existencia finita, lo re-ubica en el punto de partida de la prueba de Santo Tomás.

Esta prueba, como vimos, ha sido re-ubicada en las instancias de la vida interior. No es una táctica sino un auténtico progreso de la armonía razón-fe, donde el otro en tanto otro tiene una mayor radicalidad ontológica que cualquier cosa no personal.

[167] “Especie”, en Santo Tomás tiene varios significados: en este caso es igual al signo formal.

[168] http://gzanotti.blogspot.com.ar/2011/12/la-iglesia-no-es-el-sustituto-de.html

[169] Ver Jaki, S. *The Road of Science and the Ways to God,* University of Chicago Press, 1978

[170] Ver al respecto Ratzinger, J.: *Iglesia, Ecumenismo y política*; BAC, Madrid, 1987, parte III.

[171] En estos capítulos la versión castellana es la de la BAC (Libro II, Madrid, 1968), pero revisada y cambiada por mí cuando lo estimo necesario.

[172] Op. cit.

[173] Observemos lo que dice Benedicto XVI en *Spes salvi*: “… 30. Resumamos lo que hasta ahora ha aflorado en el desarrollo de nuestras reflexiones. A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes

según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo. Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que solo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar. En este sentido, la época moderna ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero « reino de Dios ». Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita. Esta sería capaz de movilizar —por algún tiempo— todas las energías del hombre; este gran objetivo parecía merecer todo tipo de esfuerzos. Pero a lo largo del tiempo se vio claramente que esta esperanza se va alejando cada vez más. Ante todo se tomó conciencia de que esta era quizás una esperanza para los hombres del mañana, pero no una esperanza para mí. Y aunque el « para todos » forme parte de la gran esperanza —no puedo ciertamente llegar a ser feliz contra o sin los otros —, es verdad que una esperanza que no se refiera a mí personalmente, ni siquiera es una verdadera esperanza. También resultó evidente que esta era una esperanza contra la libertad, porque la situación de las realidades humanas depende en cada generación de la libre decisión de los hombres que pertenecen a ella. Si, debido a las condiciones y a las estructuras, se les privara de esta libertad, el mundo, a fin de cuentas, no sería bueno, porque un mundo sin libertad no sería en absoluto un mundo bueno. Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza. A este propósito se plantea siempre la pregunta: ¿Cuándo es « mejor » el mundo? ¿Qué es lo que lo hace bueno? ¿Según qué criterio se puede valorar si es bueno? ¿Y por qué vías se puede alcanzar esta « bondad »? 31. Más aún: nosotros necesitamos tener esperanzas –más grandes o más pequeñas–, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él es amado y donde su amor nos alcanza. Solo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que solo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: la vida que es « realmente » vida. Trataremos de

concretar más esta idea en la última parte, fijando nuestra atención en algunos « lugares » de aprendizaje y ejercicio práctico de la esperanza” (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_sp.html)

[174] En *Veritatis splendor*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html
[175] *Spes salvi*, op. cit.
[176] Sobre la compatibilidad del orden espontáneo en Hayek con Santo Tomás, nos remitimos a lo que ya escribimos, en Zanotti, G.: *Hayek y la filosofía cristiana*, en *Estudios Públicos*, Nro. 50, 1993; “La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo”, en *Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Francisco Marroquìn* (2001), nro. 19, pp. 117-122, y *La ciencia como orden espontáneo*, en *Libertas* (30), 1999, pp. 231-263. Reproducido en *Facetas liberales, Ensayos en Honor de Manuel Ayau,* UFM, 2011.

[177] Hasta nuevo aviso la traducción corresponde a http://www.cristoraul.com/SPANISH/sala-de-lectura/Cristianismo/libros/SANTO_TOMAS/Contra_los_Gentiles_DOOR.html. Sin embargo, está revisada por mí.

[178] Ver sobre ello el discurso preparado por Benedicto XVI a La Sapienza, del 17 de Enero de 2008. (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_bexvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html)
[179] Al respecto, los católicos deberían leer más seguido el clásico de Adam Smith *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, 1982.
[180] En *El malestar en la cultura*, en op. cit., tomo III p. 3044.
[181] Llamada reducción vital, por Leocata, en *Filosofía y ciencias humanas*, op,cit.
[182] Feyerabend, P.: *La conquista de la abundacia;* Paidós, Barcelona, 2001.
[183] Ver el discurso de Benedicto XVI a La Sapienza, op. cit.
[184] En “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa Comunicación* (2006), 4. Pp. 233-253.

[185] Ver al repecto Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, en Revista *Libertas* IV: 6 (Mayo 1987); Instituto Universitario ESEADE. Este artículo presenta una clave de interpretación única del tema del “interés” en Adam Smith, habitualmente malinterpretado y caricaturizado.

[186] Zanotti, op. cit.
[187] Bidart Campos, G. J.: *Valor justicia y derecho natural*, Ediar, Buenos Aires, 1983, p. 102.

[188]http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html

[189] En *La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises*, en *Libertas*, Eseade, Nro. 5, 1986; y La filosofía política de Ludwig von Mises, en *Procesos de Mercado*, Vol. VII, Nro. 2, Otoño 2010.

[190] Sobre la relación entre escasez, naturaleza humana y pecado original ya nos hemos pronunciado en Zanotti, G.: *Antropología cristiana y economía de mercado*, Unión Editorial, Madrid, 2011.

[191] En *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, 1948; Midway Reprint 1980.

[192] Mises, L. von: *Human Action*, Contemporary Books, 1966, p.1.

[193] Rothbard, M.: *The Ethics of Liberty*, New York University Press, 1982.

[194] "Una renovada noción cristiana de la propiedad personal", en *Instituto Acton* (versión on line), Mayo de 2007.

[195] L´Osservatore Romano Nro. 50, 15-12-06, p. 4. Itálicas en el original.

[196] Ver Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, op. cit

[197] Ver Mises, L. von: *Nation, State, and Economy*, Institute for Humane Studies, 1983.

[198] Ricoeur, P.: *Interpretación del mito de la pena*, en *El conflicto de las Interpretaciones*, FCE, 2003, y Ratzinger, J.: *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, 2001.

[199] En *El ser finito y eterno*, op. cit., p. 533.

[200]http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_ch luth-joint-declaration_sp.html

[201]http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_d liberation_sp.html

[202] Ver Zanotti, G.: "Reflexiones sobre una Teología de la Liberación ´conflictiva´", en Instituto Acton (www.institutoacton.com.ar) Mayo de 2007

[203] Ratzinger, J.: *Introducción al cristianismo*, op. cit.

[204] Edición Conf. Episcopal Argentina, 2005, Nro. 64.

[205] http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html

[206] Ver "*Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona,* Martes 12 de Septiembre de 2006: Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones", en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html

[207] Introducción al Cristianismo, op. cit.
[208] Esa es la traducción oficial del Vaticano, ver
http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c3a2_sp.html . Algunos han cuestionado la traducción, nosotros no nos pronunciaremos sobre ello. El Latín dice: "… genitum, non factum, consubstantialem Patri..".
[209] Sobre el significado de "espíritu" en Santo Tomás, ver Taubenschlag, Carlos: *La noción de* ***Spiritus*** *y de* ***Spiritualis Substantia*** *en la Cuestión Disputada* ***De Spiritualibus Creaturis*** *de Santo Tomás de* Aquino (tesis de doctorado); Agape, Buenos Aires, 2013.
[210] Ver Ferro, op. cit, p. 290.

Índice